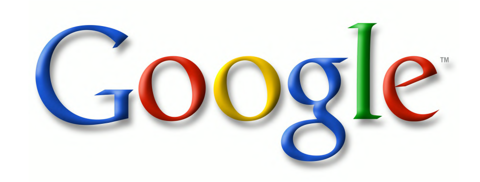
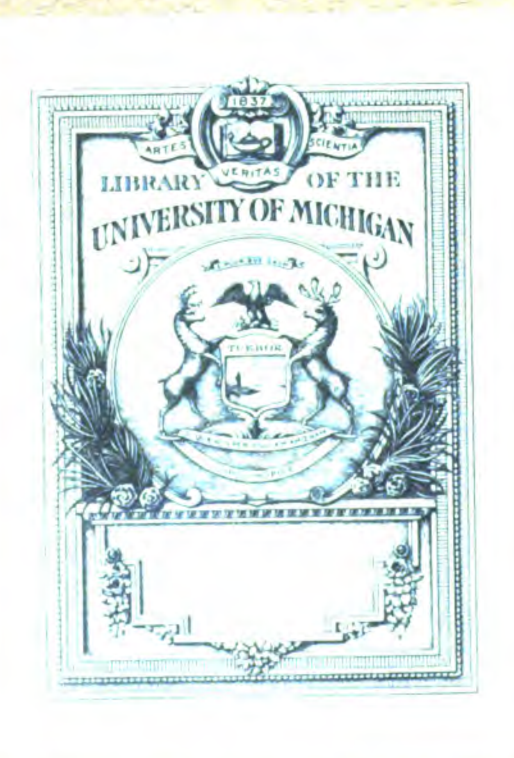
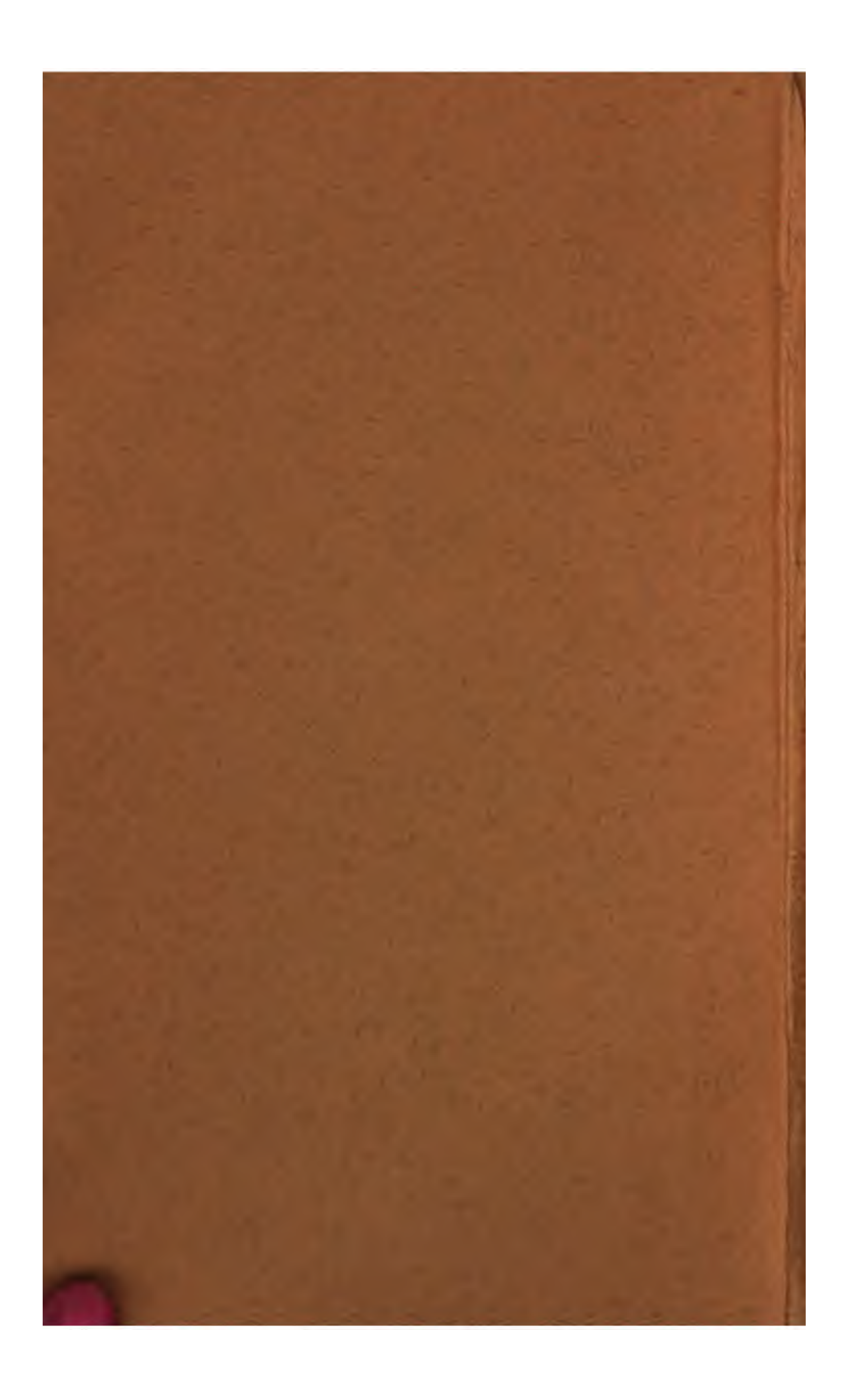

Google




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES,

PAR V. GIOBERTI.

VOLUME I.

Reims. — Imprimerie de L. Jacquet, place Royale, 7.

RESTAURATION

DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE,

PAR V. GIOBERTI,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

Par l'Abbé V. TOURNEUR, Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

Et par l'Abbé P. DÉFOURNY, Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

Cic. De fine, I, 4.

TOME PREMIER.

PARIS,

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29.

1847

AVERTISSEMENT DES TRADUCTEURS.

Nous offrons aujourd'hui au public la traduction du principal ouvrage de M. V. Gioberti, dont nous avons publié un extrait en 1844. Plusieurs raisons que nous exposerons plus bas ont apporté quelques retards à cette publication; mais l'accueil favorable qu'a reçu notre premier essai, la haute idée qu'il a fait concevoir aux juges les plus compétents, de la science, du talent admirable, de la profonde habileté de M. V. Gioberti; enfin, les nombreux encouragements qui nous ont été adressés, nous ont déterminés à poursuivre notre tâche et à ne nous arrêter que quand nous aurons mis les lecteurs français à même de connaître et d'étudier dans leur langue les œuvres philosophiques et théologiques de cet auteur.

D'ailleurs, nous le dirons sans détour, plus nous méditons les livres de M. V. Gioberti, plus nous avons la conscience de faire, en les publiant, une œuvre bonne et utile à tous. — Bonne pour la science, car, adoptés ou combattus, ces livres, remplis d'idées si neuves et si belles, ne peuvent qu'être très-profitables, même aux plus savants; — bonne

pour la religion, car il y a là une de ses plus solides et de ses plus sérieuses apologies, et un arsenal complet, richement fourni d'armes propres à battre en brèche le panthéisme, le scepticisme et le rationalisme, les principales et même les seules hérésies de notre époque; — bonne enfin pour la civilisation elle-même, car la civilisation est toujours intimement liée aux doctrines, parce que l'action de l'homme dérivant de sa pensée, l'histoire des progrès ou de la décadence des sociétés et des peuples, ne peut être que celle des vrais ou des faux principes, qui, admis ou rejetés, produisent toujours leurs conséquences avec une rigoureuse et inexorable logique.

Un livre véritablement philosophique, c'est-à-dire, un livre destiné à l'étude et à la défense des doctrines sur lesquelles toute la société repose, est donc toujours une œuvre éminemment sérieuse, et qui doit produire tôt ou tard les fruits les plus précieux. Toutefois, il nous semble qu'en aucun temps, la publication d'un ouvrage destiné à la *restauration* de la philosophie n'a été ni plus opportune, ni plus nécessaire.

Sans doute, nous ne pouvons le dissimuler, on regardera comme bien téméraire la prétention de ramener dans ses véritables voies une science dont tant d'esprits distingués se sont occupés et s'occupent de nos jours. Après la lecture du livre de M. Gioberti, on pourra juger s'il était assez habile et assez savant pour tenter sans témérité cette grande entreprise; mais du moins, personne que nous sachions n'en contestera l'opportunité. Car de quelque côté que nous cherchions

la philosophie, elle nous offre partout le spectacle d'une véritable décadence. La philosophie allemande, menée au scepticisme par son principe, ne l'évite qu'en tombant dans le panthéisme, ou dans un athéisme plus monstrueux encore. — La philosophie éclectique, qui adopte dans ses théories toutes les erreurs, et n'exclut guère de son enseignement que la vérité, au milieu de ses perpétuelles variations, n'a point résolu un seul problème important, et elle croit avoir fait beaucoup quand elle a tracé d'une manière plus ou moins exacte une description moitié historique et moitié philosophique des développements réels ou imaginaires de l'esprit humain. — L'école humanitaire, la plus inconséquente de toutes, adopte les principes de la philosophie allemande sans lui emprunter ni sa science ni sa logique. — La philosophie écossaise, après avoir répandu, il est vrai, une vive lumière sur quelques points obscurs de la psychologie, n'a pu s'élever plus haut; et elle en est encore au point où l'ont conduite Reid et Dugald Stewart. Faut-il s'étonner, qu'après avoir étudié tour à tour ces différents systèmes, et les avoir discutés avec cette rigueur de logique qui lui appartenait, Jouffroy, poussé au scepticisme le plus absolu, ait prononcé ces désespérantes paroles qui semblent tracées pour être l'épitaphe de la philosophie hétérodoxe de notre siècle : « Il y a » en nous, et il est impossible qu'il en soit autrement, une » dernière raison de croire; en fait, nous doutons de cette » dernière raison; évidemment ce doute est invincible, au- » trement cette raison de croire ne serait pas la dernière. » ...On peut exprimer de vingt manières différentes cette im-

» possibilité; elle reste toujours la même et demeure tou-
» jours insurmontable

» Et cependant, c'est cette impossibilité que brave, c'est
» contre cette impossibilité que lutte toute la philosophie mo-
» derne depuis Descartes. Trouver une base inébranlable
» aux croyances humaines, un *aliquid inconcussum*, comme
» disait Descartes, sur lequel on puisse les asseoir; en
» d'autres termes, pour nous servir du langage des doctrines
» allemandes, trouver la *vérité absolue*, trouver *l'absolu*,
» voilà la chimère qu'elle poursuit, et, chose étrange! à la
» découverte de laquelle elle subordonne toute la science.
» Quand on réfléchit à ce qu'a d'insensé une pareille entre-
» prise, on pardonne aux Ecossais d'avoir proscrit le pro-
» blème logique lui-même, *au bon sens d'avoir pris en*
» *mépris la philosophie et les philosophes*, et on serait tenté
» de partager ce sentiment, si cette poursuite même n'avait
» son excuse dans ce qu'a d'insupportable pour l'intelligence
» humaine le doute qui plane sur la connaissance..... On en
» est réduit à admirer, sans concevoir comment elles ont pu
» satisfaire un moment des esprits aussi éminents, *les ingé-*
» *nieuses mais impuissantes théories au moyen desquelles*
» *Fichte, Schelling, Hégel, et M. Cousin parmi nous, ont*
» *pensé sauver la connaissance humaine de l'incontestable*
» *arrêt de la philosophie critique, et dissiper par l'esprit hu-*
» *main un doute qui, frappant l'esprit humain lui-même,*
» *ne saurait jamais être détruit*[1]. »

1 JOUFFROY, *Préface des œuv. de Th. Reid*, p. cxc, cxcj, cxcij.

Si tel est le sort de la philosophie rationaliste, celui de la philosophie catholique est bien différent. Éclairée des pures lumières de la vérité, soutenue sur le solide terrain de la foi, elle ne peut craindre les déplorables écarts où est tant de fois tombée la raison humaine abandonnée à ses seules forces. Toutefois, cette philosophie ne l'ignore pas, elle peut croître elle-même en perfection ; elle peut acquérir tous les jours des richesses nouvelles. Découvrir et sonder des régions jusqu'alors inconnues, défricher une portion négligée du champ de la science, introduire des méthodes plus parfaites, expliquer d'une manière plus satisfaisante et plus claire les différents problèmes scientifiques sur lesquels les sages se fatiguent depuis si longtemps : voilà son but et la tâche devant laquelle elle ne reculera jamais. Aussi a-t-elle toujours accueilli avec empressement et avec joie les travaux sérieux qui lui étaient offerts ; et autant elle s'est montrée ferme et sévère pour rejeter tous les systèmes qui contredisaient la foi, même quand ils lui étaient présentés comme orthodoxes, autant elle témoignera de zèle pour soutenir et adopter tous ceux que ses dogmes infaillibles sanctionneront de leur approbation, tous ceux qui ne se trouveront point contredits par les enseignements sacrés de ses pères, à la conservation desquels elle veut se consacrer avant tout.

Eh bien ! à tous ces philosophes, à nos adversaires comme à nos amis, aux rationalistes comme aux catholiques, mais surtout à ces derniers, nous venons avec confiance présenter le livre de M. Gioberti.

Théologien toujours exact, profondément attaché à la foi orthodoxe, « passionné, comme l'a dit Silvio Pellico, pour » l'Eglise et pour la liberté, » cet auteur prouvera par son exemple, plus encore que par ses paroles, la fausseté du préjugé général qui semble vouloir regarder le génie catholique comme enchaîné par la foi, tyrannisé par les exigences de l'autorité, et incapable de prendre un essor, qui ne semblerait convenir qu'à la raison humaine affranchie de tout frein.

Restaurateur dans le véritable sens de ce mot, M. V. Gioberti n'est ni destructeur, ni réformateur, ni novateur; titres ambitieux et trompeurs (dit un critique italien, M. Bertinatti) qui ne pourraient plus aujourd'hui en imposer à beaucoup de monde, et encore moins à ceux qui savent qu'un grand nombre des questions actuelles sont toujours les mêmes que celles qu'on agitait, il y a des siècles, au fond de l'Asie, et plus tard dans la Grèce. Les efforts du savant philosophe ne tendent pas à démolir l'édifice, pour en disperser les débris, il veut au contraire en affermir la base, le consolider et l'agrandir. En un mot, partir de l'ontologie pour arriver à la psychologie, appuyer la philosophie par la religion et mettre la science d'accord avec celle-ci, rétablir les véritables principes pour en déduire la bonne méthode, et se servir de la méthode pour avoir la contre-épreuve des principes eux-mêmes, voilà le noble but auquel il a consacré tous ses efforts; c'est pour cela, qu'au lieu de travailler à inventer du nouveau, ce qui est bien difficile, pour le dire en passant, quand il s'agit de la vérité, il a préféré rattacher ses théories aux grands travaux de Leibniz, de Malebranche, pour remon-

ter par saint Bonaventure, saint Thomas, saint Anselme et les grands scholastiques du moyen-âge, jusqu'à saint Augustin et les Pères, et par eux jusqu'à Platon [1].

Pour remplir une semblable tâche, pour prouver surtout la vérité de son système, en l'appliquant aux principales branches des connaissances humaines, à la philosophie, aux sciences, à la politique, à la littérature, il fallait une science vaste, une érudition sûre et profonde, une grande expérience des hommes et des choses ; on jugera si l'auteur répond à ces exigences, et en le voyant manier avec une adresse égale les armes les plus diverses empruntées à la théologie, à la philosophie, à l'histoire, à tout ce qu'il y a de plus avancé dans nos connaissances, on sera forcé de convenir qu'il avait calculé les chances de son entreprise, et qu'il était en état de s'élever à la hauteur de son sujet. Du reste, il n'est aucune question obscure qu'il n'étudie, aucune difficulté qu'il n'aborde, aucun problème ancien ou moderne sur lequel il ne jette quelque vive lumière. Nous recommanderons surtout aux esprits sérieux son chapitre cinquième, où il passe en revue les points principaux de la morale. de la politique et de l'esthétique ; et aux théologiens le chapitre sixième et le chapitre huitième, remplis des idées les plus neuves et les plus frappantes sur la science de la religion.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ces considérations que nous pourrions cependant beaucoup développer encore ; mais nous ne voulons écrire ici qu'un simple avertissement, et d'ailleurs, la préface de l'auteur instruira suffi-

1 Bertinatti, *Trad. du Beau*, p. xi, xii.

samment sur son but, ses intentions, sa méthode; de même que l'analyse sommaire que nous mettons en tête de l'ouvrage, permettra au lecteur de saisir d'un seul coup d'œil l'ensemble des idées principales de M. V. Gioberti et le résumé de son système.

Nous reproduirons ici, en y ajoutant quelques détails, la courte notice biographique dont nous avions cru devoir faire précéder, en 1844, notre traduction des *Considérations sur les doctrines de M. Cousin*. Nous nous serions abstenus de faire cette remarque, si nous n'avions quelque raison de craindre d'être regardés comme plagiaires, en reprenant simplement notre bien, et en ne copiant personne que nous-mêmes.

M. V. Gioberti naquit dans le Piémont au commencement de ce siècle; il tenait dans sa patrie un rang très-distingué. En 1831, il remplissait à la cour de Sardaigne la charge de chapelain du roi, en même temps qu'il enseignait la théologie dans l'université de Turin, où il jouissait du titre de *docteur de collége* [1]. En 1833, les troubles politiques l'éloignèrent de son pays, sans, toutefois, qu'il ait jamais été, comme on l'a dit, compromis dans aucun complot, ou qu'il ait eu à comparaître devant aucun tribunal. Après être demeuré à Paris pendant quelque temps, sans pouvoir y trouver ce qu'il cherchait, un accès facile dans les bibliothèques, et les matériaux nécessaires à la composition de ses importants ouvrages, il se retira à Bruxelles, où il exerça pendant douze années les modestes et pénibles fonctions de professeur dans une maison d'éducation.

1 On appelle ainsi, dans l'université de Turin, les docteurs qui sont chargés d'examiner les candidats au doctorat.

Invité spontanément par le gouvernement sarde à rentrer dans sa patrie, M. V. Gioberti, avec cette noble franchise qui le caractérise, fit connaître et agréer au roi de Sardaigne lui-même les raisons qui le déterminaient à se tenir pour toujours éloigné d'une patrie qui l'estime et qui le regrette. Depuis près d'une année, il a dû quitter Bruxelles, où sa santé avait cruellement souffert des fatigues d'un triple enseignement et des rigueurs d'un climat si différent de celui de l'Italie ; il est revenu se fixer à Paris, où le dévouement et l'admiration de ses nombreux amis lui ont ménagé une douce et honorable retraite. Nous disions, en 1844, que les ouvrages de M. Gioberti, répandus dans toute l'Italie, y avaient reçu l'accueil le plus favorable de plusieurs congrégations religieuses, des évêques, de laïques distingués appartenant à toutes les classes éclairées de la société ; nous disions que monseigneur Filippo Artico, évêque d'Asti, le citant jusqu'à dix-huit fois dans vingt pages, appuyait sur l'autorité de M. Gioberti, qu'il place au rang des *véritables sages de tous les temps*, les pieuses réflexions de son mandement pour le carême de 1844, *Sur les mauvaises lectures ;* ajoutons aujourd'hui un fait qui confirme toutes ces assertions, et qui ne fait pas moins d'honneur à l'illustre écrivain qu'à ceux qui savent si généreusement consoler son malheur. M. V. Gioberti, sorti sans fortune du Piémont, et privé des ressources que lui procurait l'enseignement, a accepté pour un temps, de ses amis, les moyens de continuer à Paris ses études et ses travaux. Quarante personnes, parmi lesquelles se trouvent des ecclésiastiques, des médecins, des membres de la magistrature, du

notariat, du barreau, se sont réunies pour lui offrir chaque année un secours et des ressources qui lui permettent de se livrer à loisir à ses graves et sérieuses occupations.

Parmi les ouvrages de M. V. Gioberti nous citerons : 1° son *Introduzione allo studio della philosophia*, dont nous offrons aujourd'hui la traduction au public. Cet ouvrage, publié en 1840 à Bruxelles, a excité au plus haut point la curiosité et l'intérêt des hommes sérieux de l'Italie. Déjà depuis plusieurs années il a été traduit en allemand, et il est aujourd'hui à sa troisième édition. 2° *Del Bello* (du Beau), ou Traité complet d'Esthétique. Cet ouvrage, traduit en français par M. Bertinatti, a été imprimé à Bruxelles en italien et en français, et en italien seulement à Florence, à Lausanne et ailleurs encore; nous espérons pouvoir en publier prochainement une traduction sur l'une des dernières éditions, soigneusement revue et corrigée par l'auteur. 3° *Del Buono* (du Bon), ou Traité de morale. 4° *Teorica del sovrannaturale* (Théorie du surnaturel), premier ouvrage de l'auteur, où sont traitées et résolues les questions les plus hautes et les plus graves de la théologie et de la philosophie. 5° *Del primato morale et civile degli Italiani* (de la suprématie civile et morale des Italiens), 3 vol. in-8°. 6° *Degli errori filosofici di Ant. Rosmini* (des erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini), 3 vol. in-8°. Nous ne dirons rien de ces deux ouvrages de politique ou de polémique, qui ne peuvent être convenablement appréciés que par les personnes plus au courant que nous de ces matières. Mais nous citerons encore le témoignage d'un Italien, compatriote de l'auteur,

qui, dans un livre publié en 1844, s'exprime ainsi :

« Comme le savent désormais tous les Italiens éclairés et » beaucoup d'étrangers, M. Gioberti est un des premiers phi- » losophes de la chrétienté. Après s'être fait connaître et ad- » mirer tout ensemble par sa *Théorie du surnaturel,* doué » de cette fécondité qui est à la fois la manifestation et la » preuve d'un grand écrivain, il a publié plusieurs autres » ouvrages de la plus haute valeur. Philosophe catholique, » il est à coup sûr un des maîtres (que d'autres décident de » son rang) dans cette école italienne qui se distingue des » autres par une catholicité, une théologie plus exacte, peut- » être même la seule exacte..... Il vient de publier deux » volumes d'une grande importance ayant pour titre : *De la » suprématie morale et civile de l'Italie.....* Je ne parle pas » du mérite littéraire, d'un style facile et pur de toute pé- » danterie, d'une éloquence admirable, de la science, non » plus ; son grand mérite est d'avoir parlé de l'avenir de la » patrie, dont on parle en tant d'autres pays, dont on se tait » depuis si longtemps dans le nôtre, d'en avoir parlé le » premier ouvertement, largement, et avec une extrême » modération. Aussi, contrairement peut-être à l'attente de » certains moqueurs, il en a parlé, lui philosophe, d'une ma- » nière beaucoup plus pratique que n'ont fait le peu d'histo- » riens ou d'hommes pratiques qui ont jusqu'ici touché » timidement ce sujet périlleux. C'est ce qui fait de son ou- » vrage plus qu'un livre, une action ; et une action qui ne » peut que profiter à la patrie [1]. »

1 Des *Espérances de l'Italie*, par le comte César Balbo, trad. en français par M. Leopardi, 1 vol. in-12. Paris, Didot, 1844, préf., p. 1-2-5-6.

Outre ces ouvrages, M. Gioberti se propose d'en publier incessamment deux autres qui doivent servir de complément à son *Introduction*, et qui sont impatiemment attendus en Italie; ils auront pour titre : *Protologie* (ou-Science première), et *Philosophie de la religion*, etc...

L'obligation d'une entière franchise que nous nous sommes imposée envers nos lecteurs, nous détermine à leur rendre compte en peu de mots de quelques raisons qui nous ont fait retarder de plusieurs mois la publication de cette traduction. Un petit nombre d'écrits mis au jour par des adversaires de M. Gioberti, quelques lettres particulières écrites dans le même sens, nous avaient inspiré certaines craintes sur l'utilité, le succès de ses ouvrages en France. On nous le représentait comme un ennemi déclaré de la France, de son clergé, de ses grands hommes; comme un homme impoli, grossier même dans ses réponses à ses contradicteurs; on lui attribuait en politique des opinions ultra-démocratiques..... etc. Et nous devons le dire, certains passages du premier volume de son *Introduction*, pris isolément, semblaient peut-être confirmer en partie quelques-unes de ces idées.

Cependant, nous le disons encore avec simplicité, un examen plus approfondi, quelques relations trop rares que nous avons pu nouer avec M. Gioberti lui-même, par suite de notre traduction des *Considérations*, ont pleinement dissipé nos incertitudes, et nous avons la confiance qu'il en sera de même pour tous ceux qui voudront étudier avec impartialité ses excellents ouvrages.

Et d'abord, quand même M. V. Gioberti se serait trompé

dans l'appréciation de certains faits et de certaines personnes, cela ne peut influer en rien sur un système et sur des doctrines philosophiques qui sont complètement étrangères à ces personnes et à ces faits. Et nous pouvons traduire ses ouvrages philosophiques, les publier, les étudier, les adopter même, tout en gardant, relativement aux questions accessoires placées en dehors du sujet, la plus parfaite indépendance. Mais ce n'est pas assez : en voulant discuter les reproches qu'on lui adresse, nous les avons trouvés tous complètement faux ou entièrement exagérés.

1° M. Gioberti, dit-on, a, en politique, des idées ultra-démocratiques. Qu'on lise son cinquième chapitre, où il expose au long toutes ses idées sur la politique, on les trouvera d'une parfaite modération.

2° Il est impoli, grossier même envers ses antagonistes. Ceux qui ont lu les *Considérations* peuvent juger de la vérité du fait par les ménagements excessifs que l'auteur garde envers M. Cousin. On trouvera la même chose dans l'*Introduction* à propos de M. Rosmini. Et si dans d'autres ouvrages il s'est écarté de ce ton, il y a été contraint par des adversaires qui voulaient faire prendre les formes polies et les compliments pour des concessions et des aveux de faiblesse. Accusé par les personnalités et les injures, M. Gioberti a pu quelquefois, non pas user des mêmes armes pour sa défense, mais traiter rudement l'amour-propre littéraire de ceux qui ne craignaient pas de l'attaquer par tous les moyens. Voici, du reste, ce qu'il nous écrivait le 17 Juin 1844. En lui adressant quelques exemplaires de la traduction des *Considé-*

rations, nous lui faisions part de notre intention de traduire immédiatement *Les Errori di Rosmini;* après avoir cherché à nous en détourner, il ajoute : « Dans le cas que vous soyez » résolu à entreprendre la traduction de mon ouvrage sur Ros» mini, je vous prierais d'élaguer tout ce qui pourrait blesser » mes adversaires. Il n'y a pas un mot contre leurs personnes; » mais je ménage peu leur amour-propre littéraire, et je les » traite un peu rudement. Quand la première édition parut, ce » langage était nécessaire; mais depuis, les circonstances ont » bien changé, et je puis revenir sans danger au ton modéré » de ma *Teorica* et de mon *Introduction.* »

3° M. Gioberti, dit-on encore, est ennemi de la France, de son clergé, de ses grands hommes. — La lecture attentive de l'*Introduction* montrera l'extrême injustice de ces reproches. Il voudrait voir le clergé de France reprendre le rang qu'il occupait au XVIIe siècle, en tête du mouvement scientifique et littéraire; il lui désire autant de science qu'il a de vertus. Puissent tous nos ennemis faire pour nous les mêmes vœux ! Selon lui, Bossuet, traduit littéralement en italien dans certains passages de ses oraisons funèbres, ne serait pas goûté des juges habiles, parce que le génie de l'éloquence italienne diffère du génie de l'éloquence française. En vérité, nous rougirions de répondre davantage à de pareilles accusations. Mais il est ennemi de la France ! Pour un Italien, c'est un tort très-grave. Voyons pourtant à quoi tout se réduit : M. Gioberti trouve les Français de notre siècle incrédules, légers, vains, impropres par leur génie naturel aux profondes élucubrations de la synthèse; il veut que les

Italiens se soustraient de toutes leurs forces à l'influence française et à la *gallomanie*, qui altère leur caractère national et gâte leurs littérateurs ; en un mot, il veut que les Italiens soient Italiens et non pas Français. Mais, d'ailleurs, voici ce qu'il dit de la France, qu'il appelle une *grande et noble nation* : « Les Français sont certainement un grand peuple ; » ils eurent des hommes et firent des choses admirables ; » ils possèdent des institutions que nous pourrions emprun- » ter avec sagesse, et ont fait des progrès qu'il nous serait » facile de partager. La liberté civile et politique de l'Europe » est en partie leur ouvrage ; et on peut croire qu'ils seront » alliés de l'Italie, lorsque l'Italie aura reconquis sa natio- » nalité [1]. » En vingt endroits, M. Gioberti tient le même langage. Citons seulement un fragment emprunté à la lettre éloquente que M. Gioberti adressait, le 19 Mai 1844, au rédacteur de la *Revue des Deux-Mondes*, qui venait d'insérer contre lui un article rempli de critiques injustes et amères, dues à la plume de M. Ferrari. La *Revue* ayant refusé d'insérer cette lettre, M. Gioberti l'ajouta à son troisième volume des *Erreurs de Rosmini*, qui parut peu après.

« Je n'ai jamais méconnu, dit-il au rédacteur de la *Re-* » *vue des Deux-Mondes*, la mission sublime que la Provi- » dence vous a confiée en vous destinant à *être le bras de* » *la chrétienté européenne* [2], et en vous dotant des facultés » convenables à cette tâche magnifique. J'ai dit et répété » plusieurs fois que votre gouvernement est un des meilleurs

1 *Introd.*, préf. de l'aut., p. 39.
2 *Del Primato*, ecc., tom. II, pag. 360.

» de l'Europe [1]; j'ai fait l'éloge de votre vénérable clergé, et
» je me suis respectueusement associé à ceux qui désirent
» que son existence s'identifie toujours davantage avec la
» moderne société française [2]; j'ai appelé votre Université
» une des gloires de la France [3]; j'ai consacré quelques
» pages aux travaux critiques de votre Académie [4]; j'ai payé
» hommage au génie de vos savants, à la sagacité de vos
» érudits [5], à l'élégance de vos grands écrivains [6], à la
» profondeur de vos véritables philosophes [7], à la sagesse
» de vos hommes d'état, tels que M. Guizot [8], à la sagacité
» de vos publicistes, tels que M. de Tocqueville [9], à la vertu
» héroïque de vos grands citoyens, lors même que je ne
» partage pas toutes leurs opinions, tels qu'Armand Carrel [10]
» et Lafayette, dont j'ai dit qu'il appartient à ce petit
» nombre d'hommes qui honorent, non-seulement la
» France, mais le siècle où ils ont vécu, et l'espèce hu-
» maine tout entière [11] .... [12] » Que, du reste, encore une

1 *Introd.*, tom. II, p. 248. *Lettre d'un Italien, etc*, p. 85, 86.

2 *Ibid.*, t. I, p. 70 à 88.

3 *Del Primato*, ecc., t. II, p. 561.

4 *Introduction, etc.*. tom. I, p. 485-492.

5 *Introd.— Lettre, etc.*, pag. 11, 12, et al. pass.

6 *Ibid.*, et al. pass.

7 *Ibid.*— Tom. I, p. 111.

8 *Del Primato*, ecc., tom. I, p. 215, et al.

9 *Ibid.*, tom. I, p. 432, 435.

10 *Lettre, etc.*, p. 85.

11 *Introd.*, *etc.*, tom. I, p. 493-494.

12 Réponse à un art. de la *Revue des Deux-Mondes*. *Degli Errori di Rosmini*, tom. III, p. 394, 395.

fois, il ait commis quelque faute dans la polémique irritante qu'il a dû soutenir, qu'il soit exagéré dans quelques appréciations des hommes ou des faits politiques, qu'importe pour des raisonnements de métaphysique et de théologie qui doivent seuls nous occuper ici.

Nous terminerons par quelques mots relatifs à la présente traduction. Nous l'avons faite avec toute l'exactitude dont nous avons été capables sur la 2e édition de Bruxelles (1844), que nous avons fidèlement et intégralement reproduite en français, faisant seulement en sorte de renfermer en trois volumes les matières qui sont partagées en quatre tomes dans l'édition italienne.

Nous n'avons vérifié qu'un petit nombre des citations de M. Gioberti, parce qu'ayant autrefois fait ce travail sur les citations des *Considérations*, et ne les ayant pas trouvées une seule fois inexactes, nous avons regardé cette recherche comme superflue, et nous nous en sommes pleinement rapportés à l'exactitude de l'auteur.

Plusieurs mots techniques empruntés à l'italien se sont glissés dans notre version : nous n'avons toutefois usé que très-rarement de cette licence, et uniquement quand nous l'avons jugée nécessaire pour rendre exactement la force du texte; ainsi on trouvera les mots *sensisme*, *psychologisme*, *ontologisme*, *rémanation*, *sur-intelligence*, *repenser* et autres que nous expliquerons plus bas. On rencontrera encore le mot *scible*, calqué sur le mot *scibile*, qui, en latin et en italien, veut dire : *ce qui peut être su*. Quelque étrange que soit la physionomie de cette expression en français, nous avons es-

péré que nos lecteurs nous en pardonneraient l'emploi toutes les fois qu'il nous serait impossible de rencontrer pour notre traduction une manière de parler plus française et équivalente au sens du mot italien. Les autres mots extraordinaires se trouvent tous dans le *Complément du Dictionnaire de l'Académie*, dernière édition, dont nous avons exactement suivi l'orthographe pour les mots de mythologie, d'histoire et de géographie, quand nous ne les avons point trouvés dans *Malte-Brun* ou dans la *Biographie universelle de Michaud*.

Comme cette traduction peut tomber entre les mains des élèves des séminaires et de personnes qui, quoique versées dans les sciences théologiques, seraient peu familiarisées avec la mythologie orientale, la philosophie hindoue et le langage introduit depuis quelques années dans la philosophie, nous ferons précéder le deuxième volume d'une courte nomenclature dans laquelle nous donnerons, d'après les auteurs cités plus haut, la définition et l'explication des termes les plus inusités qui peuvent se rencontrer dans l'ouvrage, et surtout de ceux dont l'intelligence est nécessaire pour saisir les doctrines de l'auteur. Evidemment nous ne voulions ni ne pouvions, en faisant ce travail, être complets et donner des explications étendues ; outre qu'une pareille tâche serait très-difficile à remplir dans l'état actuel de la science, il nous aurait fallu faire presque un volume. Donner à ceux qui n'ont pas sous la main les livres que nous avons consultés, le résumé, et, autant que possible, le texte des ouvrages les plus autorisés auxquels notre devoir de traducteurs nous a forcés

de recourir, voilà tout simplement ce que nous avons prétendu. Les uns trouveront notre liste trop longue, les autres la jugeront trop courte : qu'ils se rappellent que le choix était très-difficile à faire, et que nous ne pouvions ni tout insérer, ni tout laisser de côté. Nous aurions pu sans doute placer ces courtes notes au bas des pages; mais nous avons préféré les rassembler à part, soit parce que nous voulions laisser à l'ouvrage de M. Gioberti la physionomie qu'il a en italien, et ne pas fatiguer les lecteurs par des notes nombreuses, inutiles pour un grand nombre d'entre eux; soit surtout parce que les mots expliqués se retrouvant fréquemment, il nous a semblé qu'il serait plus commode de réunir toutes ces explications, que l'on trouvera ainsi, au besoin, beaucoup plus facilement que si elles étaient disséminées dans le cours des trois volumes.

Les raisons qui nous ont déterminés à rédiger cette nomenclature, nous ont aussi décidés à faire suivre notre préface d'un aperçu du système de l'auteur. Nous l'avons fait en faveur de ceux qui dans l'*Introduction* ne saisiraient pas facilement tout le système du profond philosophe. Aussi nous sommes-nous attachés surtout aux points principaux, et à ceux que l'auteur a traités plus sommairement dans le présent ouvrage.

Nous ne disons dans cet aperçu rien de nous-mêmes, nous en avons emprunté tous les matériaux aux divers ouvrages de M. Gioberti. Toutefois, comme la rédaction nous appartient en propre, il ne faudrait point attribuer à l'auteur ou à son système, les erreurs dans lesquelles nous pourrions être tombés.

Puisse ce travail long et pénible n'être point sans utilité pour la religion et pour la science, et nous nous croirons suffisamment récompensés !

V. T.

10 Mars 1847.

APERÇU
SUR LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DÉVELOPPÉ DANS
L'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous trouvons dans une lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais, mise au jour par M. Gioberti à l'occasion de la publication de l'*Esquisse d'une philosophie*, le récit de la manière dont il a été amené à son système. Voici ce qu'on y lit : « M'étant abandonné avec confiance, il y a plus » de dix ans, au principe de l'être abstrait, que je croyais sûr, » et en ayant suivi les conséquences avec une rigoureuse logique, » je me trouvai panthéiste à mon insu. Après de vains essais » pour modifier ce panthéisme forcé (corollaire d'une prémisse » fausse mais spécieuse, et sanctionnée par quelques noms » respectables), et pour le concilier avec les vérités chrétiennes, » je connus que je m'étais trompé et que je devais retourner » sur mes pas, et reprendre mes analyses et mes synthèses. Je » m'aperçus que, pour éviter l'erreur, il fallait ajouter à l'idée » de l'Etre quelque autre notion qui fût tout à la fois primor- » diale et subordonnée à la première. Car, si elle n'était pas » primordiale par rapport à notre esprit, il serait impossible » de l'acquérir, puisque la conception isolée de l'Etre est im- » productive de sa nature. Si elle n'était pas subordonnée à » l'autre idée et engendrée par elle, on tomberait dans un dua- » lisme absolu qui n'est pas moins absurde que le panthéisme, » impossible à éviter dans l'autre hypothèse. Or on peut obtenir

» cette seconde notion en tirant l'Etre de son état abstrait, et » en le considérant comme concret, absolu et créateur, puisque » l'Etre envisagé ainsi implique l'idée d'un effet, c'est-à-dire, » d'une existence, qui ne fait point partie de sa nature, mais » qui, libre produit de son vouloir, se lie avec lui par la créa- » tion. Ainsi, selon ce point de vue, il y aurait un seul prin- » cipe, d'où partirait l'esprit humain, c'est-à-dire l'idée de » l'Etre pur et nécessaire qui crée l'existence contingente, et » cette *vérité-principe* produirait un *principe-fait*, savoir, la réa- » lité de l'existence elle-même, et expliquerait sa distinction » substantielle par l'idée intermédiaire de l'action créatrice [1]. » Ce qui donna à notre auteur les premiers pressentiments de son système, ce fut d'abord le langage de l'Ecriture sainte, et surtout le tétragramme (*Ego sum qui sum*); ensuite les écrits de quelques-uns des plus profonds philosophes chrétiens, de Malebranche en particulier, et du cardinal Gerdil, qui a défendu avec une grande puissance de génie la doctrine de saint Augustin sur la vision idéale. Avant d'exposer la théorie de la *formule idéale* ou du premier principe, nous devons analyser la distinction fondamentale entre la connaissance par intuition et la connaissance par réflexion. Cette distinction est la clef de tout le système et fournit la solution d'une multitude de problèmes philosophiques.

§ 1. *De la connaissance par intuition et par réflexion.*

La distinction entre l'état d'intuition et l'état de réflexion de la connaissance humaine est un fait admis par la plupart des psychologues, quoique personne ne l'ait approfondi ou se soit aperçu de son immense portée dans tout le domaine des sciences philosophiques. Toute réflexion, et en conséquence tout raisonnement présuppose une opération antérieure, une intuition non réfléchie qui lui fournit la matière sur laquelle elle travaille, et qui est le véritable point de départ de l'intelligence. La réflexion

1 *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais, par V. Gioberti.* Bruxelles, 1843, p. 32, 33, 34, éd. in-18.

ne crée rien, elle ne produit le fonds d'aucun élément intellectuel, et ne fait que travailler sur les matériaux qui lui sont fournis par l'intuition : son pouvoir s'exerce sur la forme et non sur la matière de la pensée 1.

L'analyse de la connaissance fera bien saisir la différence de ces deux états. Connaître, c'est 1° penser un objet quelconque et 2° savoir qu'on pense cet objet. Sans ce dernier élément, la connaissance serait seulement initiale, incomplète; donc la connaissance complète implique la conscience de cette même connaissance.

1° L'état intuitif ne comprend que le premier élément : c'est la simple vue de l'objet sans aucun retour de l'esprit sur ce qu'il connaît. L'état de réflexion est constitué par le second élément : c'est l'attention que l'esprit fait à la connaissance qu'il a ; c'est un retour de la pensée sur elle-même.

2° L'intuition a toujours sur la réflexion une priorité logique, quoiqu'elle n'ait pas, dans l'homme dont la raison est développée, une priorité chronologique.

3° La réflexion est successive et l'intuition immanente. — On appelle *immanente* une chose dont l'existence est continue et n'admet ni intervalle ni interruption, et *successive* celle dont l'existence a les caractères opposés. Ainsi l'acte intuitif est continu, unique, et répond dans sa simplicité à tous les actes successifs de la réflexion. Cette continuité vient de ce que l'acte intuitif est de l'essence de l'être intelligent, dont la substance ne change point, tandis que la réflexion est une simple modification qui peut être suspendue sans que l'âme périsse.

4° L'intuition est toujours la même, à chaque âge et dans tous

1 M. Cousin, entre autres, a entrevu cette distinction, comme on peut s'en convaincre par plusieurs passages, et en particulier par celui-ci : « Nous l'avons démontré plus haut : la réflexion suppose une opération préalable à laquelle elle s'applique, puisque la réflexion est un retour. Si aucune opération antérieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition volontaire de cette opération, c'est-à-dire, à la réflexion ; car la réflexion n'est pas autre chose ; elle ne crée pas, elle constate et développe. » *Fragm. phil.*, 1838, Préface de la 1re édit., p. 80.

les hommes ; elle n'est susceptible ni de perfectionnement ni de détérioration; la réflexion, au contraire, est progressive; elle dépend du développement des puissances de l'âme, lequel dépend à son tour de l'organisation et varie avec elle. L'enfant et l'idiot sont donc égaux aux plus profonds philosophes en ce qui concerne la connaissance intuitive.

5° L'intuition est nécessaire et fatale, tandis que la réflexion est libre. Cette nécessité provient de ce que l'intuition est la première connaissance, le premier acte de l'esprit, et qu'elle est l'effet de cette activité générale, nécessitée, qui constitue l'essence de l'âme humaine et résulte de l'acte créateur. La liberté ne se trouve que dans la réflexion, second acte de la connaissance.

6° L'intuition est confuse, la réflexion est distincte. La réflexion ne peut trouver aucun élément nouveau de connaissance qui ne soit pas dans l'intuition ; elle se borne à rendre claire et distincte la connaissance intuitive. Celle-ci contient le germe de tout ce que nous pouvons savoir; celle-là développe ce germe et produit par cette élaboration la prodigieuse variété de connaissances qui distingue les âges différents du même homme ou les différents hommes entre eux.

7° L'intuition saisit immédiatement son objet et sans l'intermédiaire d'aucun signe, tandis que la réflexion, étant la pensée de la pensée, ne peut s'exercer sans un signe sensible, sans une parole qui lui sert à traduire la pensée intuitive. On verra plus tard tout ce que ce dernier caractère a de valeur dans la question de la nécessité du langage.

8° Il y a deux espèces de réflexions, la réflexion psychologique et la réflexion ontologique ou contemplative. Dans la réflexion psychologique, l'esprit se replie sur lui-même et atteint ses propres modifications : le terme de sa connaissance est identique au sujet connaissant. La réflexion ontologique atteint l'Etre lui-même, en tant que perçu par l'intuition; elle a donc deux objets : l'intelligible, objet de l'intuition, et l'intuition elle-même, objet de la réflexion psychologique. Ainsi l'intuition voit l'intelligible dans son unité concrète et infinie, et exclut la conscience du sujet connaissant; la réflexion psycho-

logique ne tombe que sur le sujet connaissant, sur un sensible, et ne saisit point l'objectif ou l'intelligible ; la réflexion ontologique tient le milieu entre les deux autres opérations ; elle saisit conjointement l'objet et le sujet, et les contemple dans un seul et même acte : elle les voit dans ce point de contact, si l'on peut parler ainsi, où l'objet connu et le sujet connaissant se réunissent sans se confondre. Cette distinction est importante pour bien saisir la différence entre la méthode ontologique et la méthode psychologique dont il est question dans le chapitre troisième.

§ 2. *Enoncé du premier principe ou de la formule idéale.*

Le système de M. Gioberti peut se résumer ainsi :

Dieu, intelligible en soi, ne l'est pas entièrement pour nous : *il se* présente, à notre égard, pour ainsi dire, sous deux faces dont l'une est intelligible et l'autre sur-intelligible ; la raison le saisit en tant qu'intelligible ; la révélation seule nous le fait connaître en tant que sur-intelligible. En tant qu'intelligible, Dieu est l'objet immédiat de la perception de notre esprit : sa nécessité d'être est la première chose que nous percevons ; mais elle n'est pas la seule, car Dieu n'est pas seulement absolu, il est aussi créateur. Ce second rapport est, comme le premier, l'objet de notre connaissance intuitive, de telle sorte que notre intuition saisit Dieu absolu en lui-même, et, de plus, produisant le monde en dehors de lui. Nous sommes ainsi continuellement spectateurs de la création et du monde qui en est le résultat. Quand ensuite l'esprit se replie sur lui-même et fait de la connaissance intuitive l'objet de sa pensée réfléchie, il se répète, en les exprimant, l'idée et le fait dont il est témoin dans l'intuition, c'est-à-dire, l'existence nécessaire de Dieu et la production contingente du monde ; il se dit : *Dieu est et tire le monde du néant*. En prononçant ces deux jugements, il est certain de leur vérité, parce qu'il voit que ces deux jugements ne sont que la répétition de ce que voit et entend l'intuition quand elle perçoit Dieu créant le monde. Ces deux jugements se réduisent à

un seul, que l'auteur exprime ainsi : *L'Etre crée les existences.* C'est cette proposition qu'il appelle *formule idéale,* parce qu'elle est la première formule scientifique qui contient toutes les autres formules et jouit de toutes les propriétés du premier principe.

La formule idéale est assez importante pour qu'on nous pardonne de la présenter sous une autre forme, avant de montrer qu'elle remplit toutes les conditions de premier principe.

I° La formule renferme trois expressions, que nous allons expliquer.

1° Le mot *Etre,* pris dans sa véritable signification, exprime la réalité absolue, nécessaire, ne relevant que de soi, n'ayant ni bornes ni limites, soit dans sa durée, soit dans sa perfection, et qui est la substance et la cause premières. De toutes les idées données comme premières, celle de l'Etre peut seule subsister par elle-même, et n'en suppose aucune autre, puisqu'elle est absolue.

2° Le mot *existence* signifie la réalité contingente, comme l'insinue son étymologie, *ex-sistere. Sistere* exprime une réalité qui n'est point reçue dans une autre, comme l'est une modification ; *ex* indique que cette substance dérive d'uné autre en qui se trouve sa raison d'être.

3° Le mot *créer* exprime l'action de l'Etre qui rend réel ce qui n'était pas du tout ; créer, c'est donc causer entièrement, c'est être la cause de tout l'effet, sans en rien excepter ; donc une cause infinie ou parfaite est nécessairement créatrice, en ce sens qu'elle a nécessairement le pouvoir de produire tout son effet.

Ces deux mots *Etre* et *existence* expriment donc le nécessaire et le contingent ; quoique séparée par un intervalle incommensurable de l'Etre ou du Nécessaire, l'existence ou le contingent n'en a pas moins un rapport nécessaire avec Lui, puisqu'elle se présente comme une production d'une autre substance. La seule étymologie nous conduit donc à considérer l'existence comme un effet de l'Etre, et l'Etre comme la cause de l'existence ; mais si l'Etre n'était pas la cause de tout son effet, celui-ci ne dépendrait qu'en partie de l'Etre, et en serait indépendant sous

quelques rapports. Or l'existence ne peut être indépendante de l'Etre sous aucun rapport, puisque son essence est le contingent, et l'essence de l'Etre le Nécessaire; donc il faut admettre que l'Etre est la cause de l'existence tout entière, et par conséquent qu'il est une cause créatrice. Donc on peut établir cette proposition : *L'Etre crée les existences.*

Mais cette formule est un principe, un axiôme, une proposition que nous concevons par un acte réfléchi et que nous exprimons avec des mots ; or tout principe, toute proposition énoncée par des mots est nécessairement quelque chose d'abstrait, donc elle ne peut servir de fondement à la science. La science, en effet, ne peut avoir pour base une abstraction, puisque tout abstrait, comme tel, n'a aucune valeur objective et ne réside que dans notre esprit.

Pour comprendre comment cette formule n'est pas exclusivement abstraite et que le concret y est associé à l'abstrait, remarquons que l'abstrait, loin d'exclure le concret, le présuppose nécessairement, et que de plus, la réflexion ne peut subsister sans l'intuition, qui lui fournit les matériaux sur lesquels elle travaille ; or l'intuition n'est et ne peut être que la connaissance du concret, donc la formule idéale, abstraite en tant que connue par la pensée réfléchie, est concrète en tant qu'objet de la connaissance intuitive. Donc ce n'est pas la simple abstraction de Dieu et du monde, mais ce sont ces deux réalités avec le lien qui les unit que notre esprit contemple et perçoit sans l'intermédiaire d'aucune image ou représentation. Ainsi la formule idéale, abstraite et objet de la réflexion, nous conduit nécessairement à admettre l'intuition du concret de ses deux termes et du lien qui les unit, puisque l'abstrait ne peut être sans un concret antérieur, et la réflexion sans l'intuition.

La formule idéale contient donc trois éléments concrets. Le concret du sujet et celui de l'attribut consistent dans des forces, avec cette différence que la force du premier est infinie, tandis que le second ou le prédicat comprend des forces multiples et finies. Le concret de la copule est la création ou l'action de la substance infinie produisant un effet.

II° La formule idéale est un jugement qui en comprend deux, savoir : *L'Etre est nécessairement*, et *l'Etre crée les existences*. Ces deux jugements, notre esprit les prononce avec une certitude absolue, parce qu'il voit qu'il en est ainsi. Ils sont donc fondés sur l'évidence, qui leur donne leur valeur, et qui par là même les précède. L'évidence est objective, et non subjective ; elle part de l'objet, dont elle est, pour ainsi dire, un rayonnement ; elle commande avec empire à notre esprit, qu'elle éclaire et dont elle se distingue ; elle est donc la voix de l'Etre, qui, se posant en face de notre âme, lui dit : *Je suis nécessairement*. S'il en était autrement, ce premier jugement, base de toute certitude, serait subjectif, et dès lors le scepticisme serait inévitable. C'est l'Etre qui se révèle à notre esprit au moyen de l'intelligibilité qui lui est propre. L'esprit le contemple par l'acte simple qui constitue l'intuition, et qui le rend auditeur et témoin de ce jugement objectif et divin. Quand ensuite l'esprit se replie sur lui-même, l'intuition de l'Etre et l'audition du jugement que l'Etre prononce tombent sous la réflexion ; l'homme se répète à lui-même ce jugement : *L'Etre est nécessairement*. Ce jugement réfléchi, l'esprit le reconnaît comme légitime, parce qu'il voit en lui la simple répétition du jugement prononcé par l'Etre, dont il est spectateur et auditeur dans l'intuition.

Il en est de même du second jugement explicitement exprimé par la formule : *L'Etre crée les existences*. Dans l'intuition, nous percevons l'Etre nécessaire, non concentré en lui-même, mais tel qu'il est réellement par un acte libre de sa volonté, c'est-à-dire, produisant des réalités qui ne sont pas lui, tirant du néant les réalités contingentes ; et quand, en réfléchissant, nous prononçons et nous exprimons ce jugement : *Dieu est la cause créatrice des substances contingentes*, nous ne faisons que répéter ce que nous apprend l'intuition, ce dont elle est témoin, c'est-à-dire, le fait de la création du monde, qui se continue dans sa conservation.

III° La formule idéale comprend deux cycles ou deux procédés intellectuels et réels en même temps ; c'est le fait et le but de la création.

Le premier cycle va de l'Etre à l'existant; il consiste dans l'acte créateur ; mais l'Etre, en créant l'existence, ne peut s'arrêter dans l'existence même, comme dans son dernier terme, parce que l'existence n'est point absolue ; donc l'action créatrice doit, pour ainsi dire, se replier sur elle-même et revenir au principe d'où elle est partie, en ramenant l'existence à l'Etre. De là le second cycle. Ce retour ou ce second cycle est le complément nécessaire du premier. Dans celui-ci, Dieu seul agit ; dans celui-là, les forces créées concourent comme causes secondes sous la direction et l'influence de la Cause première. Dans ce second cycle, l'existence retourne à Dieu, non pour lui être identifiée, selon le rêve des panthéistes, mais pour s'unir à lui par l'amour et la connaissance, sans perdre sa propre substance et sa personnalité. Si le principe d'émanation des panthéistes exige l'absorption, celui de création la repousse, parce qu'il répugne que la créature tirée du néant puisse s'identifier avec l'Etre nécessaire. Donc le retour de la créature vers le Créateur consiste dans le développement de ses perfections, dans son progrès; mais la perfectibilité des créatures étant nécessairement finie, elle doit s'épuiser tôt ou tard ; ce qui a lieu quand la créature a développé tout ce que Dieu lui avait donné en puissance. Alors le progrès s'arrête, et le second cycle est accompli. Pour l'âme humaine douée de liberté, l'accomplissement de ce second cycle est la possession surnaturelle de Dieu, si elle a obéi à la grâce, ou la peine et la souffrance, si elle a, par son libre arbitre, entravé l'action divine, si elle s'est opposée à la volonté de son Créateur, qui, l'ayant créée pour en être possédé, voulait lui faire atteindre ce but, au moyen d'une grâce, destinée à fortifier et à diriger sa liberté sans la détruire.

Nous ne dirons rien ni des développements que M. Gioberti donne de sa théorie, ni des objections qu'elle est de nature à soulever. On pourra voir les uns et les autres dans le chapitre quatrième. Nous nous bornerons à indiquer les principales applications que l'on peut faire de cette théorie.

§ 3. *Application de la formule idéale.*

L'auteur présente sa formule comme propre à servir de base à la science universelle, et à rendre raison de toutes les vérités sans aucune exception : un seul fait, une seule idée qui ne pourrait se rattacher à cette formule, suffirait pour montrer qu'elle ne remplit pas son but. Afin de juger si elle jouit de ce privilége, nous l'envisagerons d'abord dans ses applications à l'encyclopédie, et ensuite nous indiquerons les solutions qu'elle peut fournir à un certain nombre de problèmes.

S'il est vrai que la formule idéale jouisse de la fécondité qu'on lui attribue, la science universelle dans toutes ses branches ne peut être que le développement de cette proposition fondamentale. Celle-ci doit fournir à elle seule tous les éléments scientifiques, c'est-à-dire, les données, les principes, les méthodes et les buts des différentes sciences.

1° Envisagée dans ses trois termes, elle fournit les données de toutes les sciences, c'est-à-dire, les matériaux sur lesquels l'esprit de l'homme peut s'exercer. Toutes ces données peuvent se réduire à trois classes : aux données sensibles, aux super-sensibles, mais douées de quantité et mesurables, et enfin aux super-sensibles exclusives de toute quantité et incommensurables.

Les données super-sensibles ou les idées rationnelles exclusives de quantité, telles que sont les idées d'infinité, d'éternité, d'immensité, de cause, de substance, etc., se réduisent toutes à celle de l'Etre, sujet de la formule [1].

1 Pour concevoir comment l'Etre infini, simple et parfaitement un, peut ainsi fournir toutes ces idées distinctes et abstraites, il faut se rappeler la distinction entre l'intuition et la réflexion. Dans l'intuition, l'Etre est perçu dans sa simplicité et son unité parfaite et indivisible; dans la réflexion, l'esprit sépare mentalement ce qui est un et simple objectivement, et envisage ainsi sous différents aspects l'unité de l'objet intuitif. C'est en vertu de cette indivisibilité réelle de Dieu, connue par l'intuition, que nous sommes certains que la multiplicité n'existe point réellement en Dieu, quoique la réflexion nous y montre une multitude de perfections qu'elle distingue les unes des autres par les différents rapports qu'a avec les créatures l'unité indivisible et infinie du Créateur.

La copule donne les idées de temps et d'espace, de science et de vertu.

L'attribut fournit toutes les données sensibles, celles qui affectent notre sens intime ou nos sens extérieurs.

De là trois ordres de sciences : les sciences physiques, qui se rapportent aux objets sensibles et matériels ; — les sciences mathématiques, qui regardent les objets super-sensibles doués de quantité ou mesurables ; — et enfin les sciences philosophiques, qui concernent les objets super-sensibles, immatériels et incommensurables.

Quoique les corps appartiennent directement à la physique, ils possèdent néanmoins des éléments qui ne tombent point sous les sens, ne peuvent être saisis que par la raison, et entrent *sous ce* rapport dans le domaine philosophique. D'après ce point *de vue*, la philosophie a le privilége d'embrasser les trois membres de la formule, tout en gardant le *sujet* comme son partage spécial, en tant qu'elle renferme ce qu'on entend par métaphysique ou ontologie. La logique et la morale appartiennent au second membre, quand, en vertu du but de l'acte créateur, les créatures retournent à Dieu par la science et la vertu. Et enfin la cosmologie et la psychologie expérimentale se rapportent au troisième.

C'est autour de ces trois ordres de sciences que viennent se coordonner toutes celles qui forment l'encyclopédie ; l'énumération de toutes ces sciences nous mènerait trop loin ; nous ne nous y arrêterons pas.

La formule envisagée sous la face sur-intelligible donne pareillement la classification des sciences théologiques.

Ainsi, la formule, considérée en tant qu'intelligible et sur-intelligible, fournit un cadre qui embrasse toutes les sciences sans exception ; et la classification qu'elle fournit n'est ni arbitraire ni subjective, comme celle de Bacon et de d'Alembert ; mais elle repose sur la nature même des objets connus, c'est-à-dire, de la réalité elle-même qui fait le sujet de chaque science.

2° Quant aux principes, il en est de deux sortes ; les uns sont

nécessaires, les autres contingents. Les principes nécessaires dérivent des deux jugements de la formule. Le principe de contradiction dérive du premier jugement : *L'Etre est nécessairement ;* il n'en est que l'expression réfléchie. Il faut en dire autant du principe de raison suffisante, pris dans le sens strict en tant que distinct du principe de causalité. Le second jugement, en mettant sous les yeux le fait de la création, produit le principe de causalité, De ces trois principes découlent les autres principes nécessaires.

Les principes contingents ou les lois qui régissent les faits sensibles sont, les uns connus *a posteriori*, et sont le résultat de l'expérience ou de l'observation des existences, telle qu'est la loi d'attraction, par exemple ; les autres sont connus *a priori* ou indépendamment de toute expérience et antérieurement à l'observation. Tel est celui-ci : *Le monde est régi par des lois constantes et uniformes*. Cette loi de *stabilité*, constatée par les Ecossais et les éclectiques, mais reconnue par eux comme inexplicable et rapportée à une loi mystérieuse de notre esprit, trouve sa solution dans les cycles de la formule. Nous croyons en effet à la stabilité et à l'universalité des lois de la nature, parce que nous concevons la naturé comme un tout sagement coordonné et dirigé vers un but ; cette direction n'est autre que le second cycle. Les lois qui régissent la nature ne sont que la direction du développement des forces créées ; elles ne peuvent changer sans emporter le changement des forces elles-mêmes ; or ces forces n'ont pu être créées que pour un but, et tant que ce but ne sera pas atteint, elles ne pourront être anéanties, non par défaut de puissance de la part du Créateur, mais en vertu de sa sagesse. Donc les lois naturelles ne cesseront d'exister qu'à la fin du monde, quand le monde aura terminé sa course. Ceci n'empêche pas que Dieu ne puisse les suspendre momentanément et produire le miracle ; mais le miracle (dont l'auteur prouve *a priori* la possibilité) n'est point une destruction, un anéantissement ; il ne contredit en rien la sagesse divine et ne nuit point à la stabilité des lois naturelles ; il ne fait qu'en constater la contingence.

3° Les méthodes. Toutes les méthodes se réduisent à deux, à la synthèse et à l'analyse. Par celle-ci on remonte du particulier au général, de l'effet à la cause, et celle-là suit la route opposée. L'une se sert du raisonnement inductif, et l'autre du raisonnement par déduction. La première est plus spécialement propre aux sciences physiques qui s'occupent des faits contingents; la seconde, à la philosophie, parce qu'elle a pour objet les idées.

Or ces deux méthodes nous sont évidemment données par les deux cycles de la formule, dont l'un descend de l'Etre à l'existence, de la cause à l'effet, et l'autre remonte de l'existence à l'Etre.

4° Les buts des sciences. Tous les buts que l'homme peut se proposer dans la science sont le vrai et le bien. Le vrai et le *bien* sont Dieu ou se rapportent à Dieu, puisque les vérités et les biens relatifs tirent leur valeur de la vérité et du bien absolu ou de Dieu. Il y a plus, dans les cas mêmes où l'homme se trompe, soit sur le vrai, soit sur le bien, son but général est toujours l'idée générique du vrai et du bien.

Ceci posé, il est clair que le second cycle de la formule par lequel les créatures raisonnables retournent au Créateur, fournit tous les buts, soit les buts secondaires, soit le but primaire ou dernier. La formule fait encore quelque chose de plus : elle assigne l'origine et légitime la portée de ces buts, en nous montrant que notre téléologie est une simple imitation de celle de Dieu, que notre science se fonde sur la science de Dieu, et que Dieu est à la rigueur le seul maître digne de ce nom. C'est ainsi que cette théorie confirme la parole de l'Ecriture : *Ego suum alpha et ómega, principium et finis.*

Ceci suffira pour montrer de quelle manière l'auteur considère sa formule idéale comme encyclopédique et universelle, et croit que de son seul développement jaillit toute la science.

Il croit aussi qu'elle seule peut résoudre les plus importants problèmes philosophiques, tels que sont ceux du nécessaire et du contingent, de l'intelligible, de l'existence des corps, de l'évidence, de la certitude, de l'origine des idées, des juge-

autres : cela vient de ce qu'elle participe de l'obscurité des deux extrêmes, puisque l'action résulte de la nature de son principe et du terme qui en est l'effet.

La formule nous donne la raison de ce sur-intelligible. S'il existe pour nous, c'est parce que nous sommes au nombre des existences, et que si nous comprenions l'Etre comme l'Etre se comprend lui-même, ou comprend les existences, notre intelligence, et par suite notre substance, serait égale à la sienne, et la formule serait renversée et détruite. Le sur-intelligible pourra bien diminuer à mesure que notre esprit saisira plus dans l'intelligibilité de l'Etre, comme il arrivera après notre mort, où ce qui est pour nous mystère aujourd'hui sera alors évidence; mais, même après la mort, il y aura pour nous du sur-intelligible, parce que notre union avec Dieu, nous laissant une nature finie, ne nous donnera pas le privilége d'épuiser l'intelligibilité de l'infini.

Sans nous donner une faculté nouvelle, la révélation supplée à l'impuissance de la raison et nous fait connaître le sur-intelligible par des analogies avec l'intelligible, à peu près comme l'aveugle-né a une idée analogique des couleurs ou des phénomènes d'optique, au moyen des ressemblances qu'ont les couleurs avec les sons ou les impressions du tact. Ainsi l'union de notre âme et de notre corps nous donne une connaissance analogique de l'union de Dieu avec la nature humaine dans la personne de Jésus-Christ.

Quoique imparfaite, la connaissance analogique n'en est pas moins une vraie connaissance occupant une place moyenne entre l'ignorance et la science parfaite : elle dégage un peu l'inconnue, qui sans elle serait entièrement obscure. Cette connaissance analogique ne peut venir de la raison seule, parce que l'on ne peut connaître les rapports de ressemblance entre deux objets qu'en tant qu'on les connaît tous les deux et qu'on les compare. De là la nécessité de la révélation et de l'infaillibilité de l'Eglise, à laquelle en a été confié le dépôt.

Ce court aperçu suffira pour montrer comment notre auteur évite 1° le rationalisme hétérodoxe, qui consiste à réduire à

des vérités intelligibles les mystères révélés, et qui les anéantit; — 2° le rationalisme de certains théologiens, qui, tout en conservant le mystère, le cherchent dans l'intelligible et aiment à rendre rationnels les mystères révélés, sans en altérer l'essence; — 3° l'erreur de ceux qui, dans la crainte de dénaturer le mystère révélé, nient les convenances analogiques existant entre l'intelligible et le sur-intelligible, et tendraient à nous ôter toute espèce de connaissance de ce qui doit être l'objet de notre foi.

DU SURNATUREL.

L'auteur distingue deux espèces de faits surnaturels : ceux qui ont précédé l'existence de la nature et ceux qui en suspendent, en interrompent ou en détruisent les lois une fois établies.

Le moyen terme de la formule donne l'une et l'autre de ces deux espèces de surnaturels : 1° la création étant libre et le monde contingent, l'acte créateur est nécessairement surnaturel; — 2° la nature étant contingente, ses lois ne sont pas immuables; donc Dieu peut les suspendre, les changer ou les anéantir. Il y a donc dans le monde un ordre surnaturel qu'il est impossible de nier, celui qui lui a donné naissance et qui lui donnera la mort; il faut y ajouter celui des créations successives admises par la science moderne, et qui rendent chacune de ces créations surnaturelle par rapport à celle qui l'a précédée. C'est ainsi qu'on peut dire l'homme surnaturel relativement au mastodonte. Mais, outre cet ordre de surnaturel, il en est un plus important; c'est celui qui concerne les intelligences créées ou le monde moral et la rédemption de l'homme par Jésus-Christ. La révélation est absolument nécessaire pour la moralité des hommes; or la réalité de la révélation ne peut être garantie que par des éléments surnaturels, donc il faut en admettre. De plus, l'origine de la parole ne peut être une invention humaine, donc elle implique un ordre surnaturel. Donc il y a deux époques surnaturelles qui nous sont représentées, l'une par la Genèse, et l'autre par l'Evangile. La Genèse raconte l'époque surnaturelle de la création; l'Evangile celle de la rédemption. La pre-

mière est extra-temporaire ; la seconde est particulière, faite au sein d'un ordre déjà créé et durant une époque temporaire précédemment commencée. C'est à cette dernière seule que l'usage vulgaire restreint le mot de surnaturel.

La raison ne nous donne qu'une notion générale du sur-intelligible et du surnaturel ; la révélation seule les détermine. Ces deux notions sont absolument nécessaires : ôtez le mystère des dogmes, la science devient impossible; faites disparaître les faits merveilleux et miraculeux, l'histoire est inexplicable. Par ce principe, l'auteur fait justice de toutes les rêveries débitées par les rationalistes sous le nom de philosophie de l'histoire.

Telle est la formule de la révélation relative au surnaturel : *L'Etre rachète l'existant ;* la rédemption y occupe la même place que la création dans la formule rationnelle. Cette formule générale se résout en d'autres plus particulières, telles que celle-ci : *Dieu par le moyen du Christ crée l'Eglise.* Le développement de ces formules appartient à la théologie révélée, nous n'en dirons donc rien; de même que nous n'essaierons pas d'analyser la manière dont M. Gioberti démontre par la raison même la nécessité de la grâce, de la foi et de l'infaillibilité de l'Eglise; ces développements se trouvent dans le chapitre sixième, et spécialement dans le huitième.

§ 5. *De l'altération de la formule idéale.*

La formule idéale étant aussi ancienne que le monde, puisqu'elle se trouve à la première ligne de la Genèse et que la création a été connue du premier des hommes, l'auteur a dû, pour compléter son travail, rechercher comment et par quels moyens cette vérité a été conservée chez le peuple juif et altérée par les autres nations. Sans nous arrêter à la première recherche (qui fait l'objet du chapitre sixième), parce qu'elle ne présente point de difficultés, nous dirons un mot de la seconde.

Puisque toute vérité se trouve dans la formule, toute erreur doit être une altération de cette même formule. Cette altération ne peut être l'ouvrage de l'intuition, mais de la

réflexion seule, laquelle est vraie si elle correspond parfaitement à l'intuition, et erronée si le contraire arrive. La formule dans son premier cycle descend de Dieu à la réalité contingente par l'intermédiaire de la création, idée qu'il nous serait impossible d'atteindre, si nous suivions *rigoureusement* le procédé contraire en nous élevant du contingent au nécessaire (V. chap. 4., tom. II, p. 33 et suiv.); donc la première erreur a été de partir de l'existence pour arriver à l'Etre; elle a produit la formule : *L'existence émane de l'Etre*. Dans cette première altération, c'est l'imagination qui prédomine et enfante l'émanatisme en substituant à l'*idée* de création l'image d'*émanation*.

La seconde altération fut l'œuvre de la sensibilité, qui est, pour ainsi dire, une imagination dépouillée de ce qu'elle a d'intellectuel, de général. La sensibilité, ne tombant que sur l'individuel et le multiple, finit par transporter dans l'Etre la multiplicité des réalités contingentes, comme l'imagination avait attribué aux créatures l'unité substantielle du Créateur. De là le polythéisme dont la formule est : *L'existence est l'Etre divisé et multiplié*. L'absurdité de dieux finis jointe à la corruption engendrée par la prédominance de la sensibilité fit succéder dans quelques esprits l'athéisme au polythéisme. La formule de cette nouvelle période de l'erreur, restreinte par sa nature à un petit nombre d'individus, est cette proposition : *Les existences sont sans l'Etre*. Ce système a nécessairement trouvé peu d'adeptes, soit parce qu'il suppose une certaine puissance d'abstraction dont la multitude est incapable, soit parce qu'il est impossible d'effacer dans une nation le souvenir traditionnel de la divinité.

L'athéisme est un état trop opposé aux instincts du cœur et aux exigences de la raison pour que les philosophes n'aient pas cherché à en sortir. Dans ce but, ils se sont soustraits à l'influence de la sensibilité qui avait produit ces systèmes, pour ne s'attacher qu'à la plus noble de nos facultés, à la raison ; mais la raison ne peut que partir des principes pour en déduire des conséquences ; elle n'invente pas les principes, elle les reçoit ; or, dans la situation où se trouvaient ces philosophes réformateurs, ils n'avaient pas de principes parfaitement vrais. Sans

doute les premiers principes brillent d'une évidence qui leur est propre et s'affirment eux-mêmes; mais pour saisir cette évidence dans la réflexion, la raison a besoin de la parole et d'une parole propre à les exprimer dans toute leur vérité. Cette parole, expression exacte de la réalité, révélée dans l'origine, avait été altérée, sinon matériellement, du moins dans sa signification, par les erreurs de l'émanatisme, du polythéisme et de l'athéisme, pour les mêmes raisons qui avaient altéré la formule primitive. Ainsi, munis d'une parole corrompue et incapable de les transporter en Dieu, de leur révéler Dieu, en faisant naître la réflexion qui fait saisir l'intuition de Dieu comme créateur des existences contingentes, ces philosophes n'ont pu s'élever jusqu'à l'Etre nécessaire vraiment infini. Leur raison les a donc conduits à l'idée générale d'Etre ou de substance, qui convient également à Dieu et au monde, parce qu'elle indique simplement l'opposé du néant. Cette idée d'Etre ou de substance, la plus générale de toutes les idées, a en elle-même une certaine unité, abstraite sans doute, et qui ne peut exister que dans notre esprit. Mais cette unité, quoique abstraite, ne leur en a pas paru moins propre à dissiper la multiplicité introduite en Dieu par les systèmes précédents. Ainsi, arrivés à l'idée d'une substance universelle et unique, ils n'ont admis qu'un seul être réel; la multiplicité fournie par la sensibilité n'a été à leurs yeux qu'une simple apparence destituée de toute réalité; et ils sont ainsi devenus idéalistes et panthéistes purs. Leur formule est : *Les existences ne sont que l'Etre un et indivisible.*

Détestable chez les chrétiens, parce que, chez eux, c'est une erreur qui remplace la vérité, le panthéisme scientifique est estimable jusqu'à un certain point chez les peuples païens, parce qu'il est une erreur moindre qui se substitue à une plus grande. Tout ce que nous venons de dire tend à faire conclure qu'il n'y a au fond qu'une seule erreur, revêtue de différentes formes. Cette erreur est le panthéisme. On peut donc diviser l'humanité en deux fractions opposées, dont l'une a pour bannière le principe de la création qui admet Dieu et le monde sans les confondre ni les isoler, tandis que l'autre a pour étendard le principe de l'émanation

ou du panthéisme qui dénature à la fois Dieu et le monde. Comme le principe de création suppose la parole révélée pour être saisi par la réflexion et passer dans le domaine de la science, la véritable orthodoxie philosophique doit être concentrée dans la partie du genre humain qui conserve et a conservé le dépôt de la révélation et remonte par une chaîne visible et continue jusqu'à Adam, tandis que l'hétérodoxie est le partage de la fraction opposée. La première a suivi et suit encore une route qu'on peut représenter par une ligne droite, lumineuse, dans laquelle la vérité va se développant de plus en plus et demeurant soumise au véritable progrès; tandis que la seconde a suivi et suit encore une ligne tortueuse, enveloppée de ténèbres, remplie d'interruptions, qui revient sans cesse sur ses pas et ne sort jamais de la sphère *des* erreurs que nous avons décrites. Aussi, loin d'être *progressive*, l'hétérodoxie est condamnée à rouler toujours dans *le même* cercle. De là cette identité que nous trouvons entre les doctrines modernes et celles qui parurent autrefois dans l'Inde et chez les Néo-Platoniciens.

Ce sera dans le second livre que l'auteur prouvera par l'histoire que l'ordre d'après lequel il a tracé les aberrations du genre humain, n'est pas un ordre hypothétique et capricieux. En attendant cette publication, on verra peut-être avec quelque plaisir une preuve de ce système, tirée de l'histoire de la philosophie hindoue. L'Inde nous présente d'une manière assez nette les différents modes de la formule hétérodoxe dans le même ordre de succession que nous avons signalé. La plus ancienne croyance historique de l'Inde, c'est le Brahmanisme. Il nous est représenté dans son état primitif par quatre livres, appelés Védas, et qui sont les monuments les plus anciens de la littérature sanscrite. Les Védas sont composés de plusieurs parties, dont l'une contient des discussions philosophiques fort subtiles et très-poétiques en même temps, connues sous le nom d'Oupanichads. L'émanatisme y est clairement enseigné. Dieu y est représenté comme une unité primordiale et absolue, d'où la variété de ce monde est sortie à une époque déterminée, et où elle rentrera de nouveau en son temps. Que cette émanation

des choses de ce monde du sein de la divinité ne soit pas, dans les Védas, une simple métaphore comme dans nos livres chrétiens, mais une expression qu'il faut prendre à la lettre, le contexte le prouve, car les Oupanichads nous disent à chaque instant que tout est Dieu : *L'air est Brahm, le feu est Brahm, l'âme est Brahm, moi je suis Brahm, toi tu es Brahm*, etc. Cette même idée est exposée sous une infinité de formes différentes qui démontrent l'impossibilité absolue de l'entendre dans un sens orthodoxe. D'autre part, cet émanatisme n'est point un panthéisme pur et rigoureux, puisqu'on considère le monde non pas comme une simple apparence, mais comme une réalité. Ainsi, nous trouvons dans le Brahmanisme les deux caractères de l'émanatisme, savoir : d'un côté, l'absence de l'idée de création, et de l'autre, le défaut de cette rigueur scientifique propre au panthéisme philosophique et qui ne peut venir que plus tard.

Le Brahmanisme tel que nous l'avons signalé se développa et se modifia avec le temps. Une multitude de dieux supérieurs et inférieurs prirent peu à peu la place de cette triade primitive douée d'une seule nature, qui avait été d'abord l'objet unique ou presque unique du culte des Brahmes. Cette variation saute aux yeux, si l'on compare les dix-huit Pouranas et les deux grands poèmes épiques, le Ramayana de Valmiki et le Mahabharata de Vyasa, avec les Védas. Dans ceux-ci il n'y a aucune mention de cette grande multitude d'avâtars, ou incarnations du Dieu suprême dans des hommes ou dans des divinités inférieures qui remplissent les autres ouvrages plus récents. La Trimourti (la trinité hindoue) de Brahma, de Vichnou et de Siva est représentée, dans les Védas, comme un seul Dieu sous trois formes ou trois attributs ; tandis que plus tard on voit ces trois êtres se séparer et donner origine à des sectes différentes, quelquefois hostiles, telles, par exemple, que celles des Sivaïtes et des Vichnouïtes. D'autre part, les Pouranas et les grands poèmes sont beaucoup plus récents que les Védas, selon qu'il paraît par la comparaison de la langue et du style dans lequel sont écrits ces différents ouvrages, et l'on doit admettre entre les époques

de leur composition respective l'intervalle de plusieurs siècles. Voilà donc le polythéisme et l'idolâtrie la plus grossière sortis du sein de l'émanatisme en vertu du développement intrinsèque de cette même doctrine. Parmi les différentes écoles philosophiques qui fleurirent à cette époque, il y en a une qui porte le nom de Sanh'kya, fondée par Kapila, et distincte d'une autre école du même nom, dans laquelle il y a des traces d'athéisme. Car Kapila considère comme être primordial la Prakriti (la nature) sans intelligence; et il fait dériver de cette nature, comme une émanation secondaire, le Bouddhi (l'intelligence), et le Ahankara (l'âme du monde), avec tous les principes et les éléments matériels dont le monde est composé. Kapila peut donc être à cet égard placé parmi les athées, comme le placent en effet les Brahmes, qui distinguent son école par le titre d'*athéistique*. Il nous fournit un exemple de cette deuxième période de l'époque polythéiste, qui, comme nous l'avons vu, va jusqu'à l'athéisme.

Le polythéisme hindou était parvenu à son comble, et avait introduit des superstitions sans nombre, souvent impures et cruelles, lorsque du sein même des Brahmes sortit un homme qui entreprit de le réformer et de le réduire à une forme philosophique plus sévère. Cet homme extraordinaire, c'est Bouddha ou Chakya-Mouni (le Fô des Chinois et le Gautama de l'Indo-Chine), qui naquit à Kapila-Vasta, dans l'Hindoustan septentrional, et mourut, selon toute probabilité, dans l'année 1027, ou 1029 avant Jésus-Christ. C'est par lui que le Brahmanisme polythéiste fut réformé, ou, pour mieux dire, remplacé par un panthéisme philosophique et absolu. Bouddha prêcha sa doctrine à Bénarès et dans plusieurs autres parties de l'Hindoustan. Ses disciples se répandirent dans le Dekkan et dans les autres parties de l'Inde. Quelques siècles avant Jésus-Christ elle fut portée dans l'île de Ceylan. Un peu plus tard elle se propagea dans le pays à l'ouest de l'Indus, dans le Thibet, dans l'Asie centrale et dans l'Indo-Chine. Au commencement de notre ère elle fut portée en Chine, et quelques siècles plus tard, dans le Japon. Dans l'Inde, qui fut son berceau, il n'y a plus aucune trace vi-

vante de Bouddhisme, si l'on excepte l'île de Ceylan et quelques petits cantons de la péninsule. On doit attribuer cette extinction du culte bouddhique aux persécutions des Brahmes, qui commencèrent sans doute avant Jésus-Christ, mais qui paraissent n'avoir obtenu leur dernier résultat que vers le IXe ou Xe siècle de notre ère. C'est sans doute à ces dernières persécutions qu'on doit attribuer le passage du Bouddhisme dans l'île de Java et en d'autres parties de l'archipel indien. Aujourd'hui la religion bouddhiste occupe le Thibet, l'Asie centrale, la Chine, le Japon, toute l'Inde au-delà du Gange, et Ceylan.

Il faut distinguer dans le Bouddhisme deux parties : la *religion* populaire et la religion savante. La première est remplie de superstitions et a dégénéré en idolâtrie; la seconde est un véritable panthéisme philosophique. Selon ce panthéisme, il y a un seul être qui est Dieu ; tout le reste, c'est-à-dire, tout ce qui n'est pas Dieu même est un pur néant, et sa réalité n'est qu'une apparence. Cette apparence cependant existe et constitue le monde. Le monde est formé et détruit successivement dans des périodes fixes d'une longueur démesurée. Chacune de ces périodes se subdivise en deux époques dont l'une est surnaturelle et l'autre naturelle. L'époque surnaturelle est celle des dieux et des miracles; l'époque naturelle est celle des sages et des philosophes. Chacune de ces deux époques est distinguée par l'apparition de mille Bouddha, c'est-à-dire, d'autant d'apparences humaines, sous lesquelles Bouddha, le véritable Dieu, se manifeste aux hommes. Le temps actuel est une des époques naturelles, mais nous en sommes seulement au commencement. Quatre Bouddha ont déjà paru, dont le dernier a été Chakia-Mouni. On attend le cinquième, qui s'appellera Maytreia. Chacun de ces Bouddha est un sage, qui établit et propage la véritable religion sous des formes nouvelles et proportionnées à l'époque où il vit. La morale de ce système est conforme à son principe : l'homme n'est qu'un simple phénomène; son bonheur consiste donc à sortir de cet état phénoménal, et à retomber dans le sein de Dieu d'où il est sorti. Ce retour est un véritable anéantissement de l'apparence humaine, et constitue

le Nirvana, qui signifie retour au néant. La mort naturelle ne constitue point le Nirvana pour la plupart des hommes, car, pour jouir de ce privilége, il faut être pur de toute souillure et avoir atteint la plus haute perfection morale. Or les Bouddhistes seuls arrivent à ce point dans le cours de la vie terrestre : les autres hommes ont besoin de passer par une succession de paradis et d'enfers pour arriver à cet état de perfection supérieure. Il y a seize enfers et dix-huit paradis, par où les âmes des méchants et des justes passent successivement pour arriver à l'état dont nous venons de parler. Ce peu de mots suffira pour montrer que le Bouddhisme est un panthéisme rigoureux, et beaucoup plus rigoureux que le Brahmanisme, c'est-à-dire, l'ancien système de l'émanation. Ainsi nous trouvons dans l'Inde seule la succession des différents systèmes que l'auteur a signalée, et *dans le même* ordre qui dérive de leur nature.

§ 6. *De la parole dans ses rapports avec la pensée.*

M. Gioberti n'a pas encore publié sa théorie sur cette question; l'importance et l'étendue de la matière lui ont inspiré le dessein de la traiter à part. Nous allons recueillir les idées qu'il a émises en divers endroits de ses écrits, et quoique incomplètes, elles seront plus que suffisantes pour faire désirer l'ouvrage qui doit jeter la lumière sur ce problème, dont la difficulté égale l'importance.

Le jugement que l'auteur a porté sur les écrivains qui ont traité la question du langage, aidera à faire comprendre ce que nous dirons de sa propre théorie. Le voici : « Platon, Leibniz » et Rousseau ont reconnu la nécessité du langage pour la » pensée, mais ils n'ont fait que l'indiquer. De Bonald, en dernier lieu, de Maistre après lui, et un écrivain anglais ont fixé » davantage l'attention des philosophes sur cette loi de l'esprit; » ils ont donné au théorème qui établit l'impossibilité de l'invention du langage par l'homme une certaine célébrité, sans » toutefois ajouter beaucoup à l'analyse scientifique de l'une et » à la démonstration de l'autre. Il y a plus, ils ont nui sous

» quelques rapports au succès de leur entreprise, soit en mê-
» lant à quelques bonnes raisons un grand nombre d'arguments
» faibles et mauvais, soit en exagérant leur thèse en ajoutant
» l'écriture au langage, et en refusant presque entièrement à
» l'esprit humain sa spontanéité et le génie de l'invention, soit
» enfin en ne donnant pas une réponse satisfaisante à certaines
» objections, entre autres à celle que de Gérando a tirée de ce
» que l'enfant et le sourd-muet ne pourraient jamais apprendre
» à parler, si la parole était nécessaire à la pensée. Cette ob-
» jection est spécieuse, quoique dépourvue de fondement; elle
» ne peut être résolue que par la distinction entre la connais-
» sance intuitive et la connaissance réfléchie, et par une exacte
» analyse de l'instinct. Or, les écrivains ci-dessus, n'ayant pas
» même soupçonné cette distinction, se sont vus dans une im-
» puissance égale, soit de résoudre les objections qui leur ont
» été faites, soit de donner une analyse satisfaisante du fait psy-
» chologique, soit d'expliquer comment l'enfant apprend à
» parler, soit enfin de saisir les vrais rapports qui existent
» entre les idées et leurs signes. C'est ce qui est arrivé à
» M. de Bonald, qui confond souvent les concepts avec les
» mots qui les expriment, et donne à ceux-ci une valeur que
» pourraient seuls admettre de rigides nominaux. Il faut de
» plus étudier la nature de l'instinct, qui est exclusivement
» propre à expliquer dans l'enfant le passage de l'intuition à la
» réflexion par le moyen des signes arbitraires qui lui sont en-
» seignés. L'instinct qui guide l'enfant dans cette première
» science, quand d'*animal il devient parlant*, peut nous donner
» par analogie une idée de cet instinct surnaturel et primitif
» que Dieu répandit dans le premier homme, lorsque celui-ci
» apprit les premiers signes sans le secours d'une mère ou
» d'une nourrice. Toutes les puissances surnaturelles en effet
» se manifestent en nous sous la forme de l'instinct, c'est-à-
» dire, d'une action réglée et sage qui part d'une cause su-
» périeure à la nature. Mais les écrivains modernes qui ont
» traité les questions de la nécessité et de l'institution du
» langage, ne sont pas entrés dans ces recherches; ils ont ad-

» mis, pour résoudre le problème, un prodige particulier et » absolu, sans en déterminer le mode, sans tenter de le ramener à cet instinct extraordinaire et primitif qui, tout merveilleux qu'il est, s'appuie sur l'induction, et sans lequel les » origines sont inexplicables [1]. »

Pour résoudre la question, remarquons d'abord que par parole l'auteur entend toute espèce de signes ou d'impressions sensibles propres à exprimer une idée.

Remarquons en second lieu qu'il y a deux espèces d'idées : les unes sont par elles-mêmes associées à un élément sensible : telles sont les idées d'un arbre, d'un animal, d'une pierre en particulier; les autres sont entièrement super-sensibles : ce sont les idées générales de cause, de substance, de vertu, de puissance, d'infini, etc.

Quand l'auteur admet la nécessité de la parole pour la pensée, il ne l'admet point pour la connaissance d'intuition ; ce que nous avons dit au commencement de cet aperçu de la nature de cette connaissance suffit pour en donner la raison. Il ne l'admet pas non plus pour les idées associées à un élément sensible: ces idées portent avec elles-mêmes leur signe. Il est donc uniquement question des idées super-sensibles.

Ces idées nous sont données par la réflexion ontologique ou contemplative. Elles ne peuvent avoir lieu sans la parole; trois raisons le prouvent : 1° l'expérience, 2° les lois de notre nature humaine, 3° la nature de la réflexion ontologique.

1° L'expérience. Chacun peut reconnaître par lui-même qu'il ne peut jamais avoir une seule de ces idées, sans le secours d'un signe sensible.

2° Les lois de notre nature humaine. L'homme est un être mixte, composé d'un corps et d'une âme intimement unis ensemble. En vertu de cette union, l'âme ne peut éprouver aucun changement, aucune modification réfléchie sans une modification analogue dans le corps, sans une impression sensible dans le système nerveux, instrument de la sensibilité. Ce qui le

1 *Degli errori filosofici di Rosmini*, tom. II, p. 198 et suiv.

démontre, c'est le fait admis que le cerveau est l'instrument de la réflexion. De la nature de son état dépend aussi la nature de la réflexion. S'il n'est pas assez développé ou bien s'il est assujéti à un dérangement momentané ou permanent, la faculté de réfléchir est affaiblie, suspendue ou constamment détruite.

3° La nature de la réflexion ontologique. Dans l'intuition, l'idée se présente telle qu'elle est, infinie, universelle, immense; elle est interne et externe à l'esprit, ou plutôt, elle n'est ni intérieure ni extérieure, parce qu'aucune de ses faces n'est reçue dans un lieu et que sa présence n'est circonscrite par aucun être. Elle embrasse et compénètre toutes les existences sans être ni comprise ni limitée par aucune. Il en résulte que dans l'intuition la connaissance est vague, confuse, indéterminée, dispersée, pour ainsi dire, et éparpillée. Cette connaissance devient distincte et déterminée dans la réflexion au moyen de la parole. La parole limite et circonscrit l'Idée infinie, elle arrête ou plutôt fixe l'attention de l'esprit sur une manière d'être, sur un rapport, sur une des propriétés de l'Etre ou sur l'Etre même dans ses relations avec les créatures. Et de ces différents aspects sous lesquels elle envisage l'Etre infini, elle déduit les idées de substance, de cause, d'immensité, d'éternité, etc. Ces différents rapports, étant identiques en Dieu, ne peuvent se diviser mentalement en demeurant tels qu'ils sont en Lui : il faut que l'esprit les détache, pour ainsi dire, en les précisant, les détermine et les rende ainsi aptes à tomber sous la conscience : intelligibles par eux-mêmes, ils ne peuvent tomber dans le domaine de la conscience qu'en se revêtant d'un sensible arbitraire, de la parole. C'est pour cette raison que l'auteur a défini la parole : *Un sensible dans lequel s'incarne l'intelligible, non en tant qu'il resplendit à l'intuition, mais en tant qu'il se reflète sur la pensée réfléchie dans ce point indivisible de contact qui unit le sujet sensible à l'objet intelligible, l'esprit percevant avec la vérité perçue dans l'intuition* [1].

Sans nous arrêter aux conséquences si importantes de la né-

1 *Degli errori*, etc., tom. 1, p. 201.

cessité de la parole pour réfléchir, conséquences que l'on trouvera parfaitement développées dans l'Introduction, nous devons résoudre l'objection de M. de Gérando. L'enfant n'attache pas des idées aux mots par un procédé rationnel, sa raison n'est pas encore assez développée. Il les y attache par instinct. L'instinct est donné aux êtres sensibles comme un supplément de la raison : aussi, sa force est-elle en raison inverse du développement de la faculté rationnelle. L'enfant agit par instinct; c'est par son secours qu'il attache l'idée aux mots qui résonnent à ses oreilles ou aux gestes de sa mère ou de sa nourrice. Donc la pensée réfléchie n'existe point en lui avant le langage : car ce qui caractérise l'instinct, c'est qu'il est aveugle et qu'il opère sans connaissance. Les actions instinctives atteignent un but caché à celui qui les fait; elles sont le résultat d'un penchant qui s'ignore lui-même et produit des effets qu'il ne prévoit pas. C'est par là *que* l'instinct se distingue essentiellement de la volonté libre. Si l'on ajoute à ces réflexions ce que l'auteur enseigne sur l'intuition, propriété essentielle à toute âme raisonnable, on pourra résoudre les objections qu'on fait d'ordinaire contre cette doctrine, sans admettre les idées innées, ou ces formes imprimées dans l'âme humaine dès le premier instant de son existence, ni sans se jeter dans les inconvénients attachés à l'opinion de ceux qui admettent que la parole apporte les idées avec elle-même.

Quelque peu proportionné qu'il soit au système qu'il est destiné à reproduire, l'aperçu que nous venons de donner suffit néanmoins pour montrer comment la théorie de M. Gioberti sape par la base les trois grandes erreurs qui empoisonnent la plupart des systèmes modernes, le panthéisme, le rationalisme et le scepticisme.

Cette théorie renverse le panthéisme, puisqu'elle pose en

principe la création substantielle des réalités contingentes. — Elle détruit le rationalisme, en prouvant *à priori* la réalité du sur-intelligible et du surnaturel. — Elle rend le scepticisme impossible, en identifiant en Dieu le réel et l'intelligible, en plaçant dans l'Etre nécessaire le siége de toutes nos idées, la source de toutes nos intellections. Si l'on joint à ces avantages la solution qu'elle donne aux problèmes les plus difficiles de la philosophie, en ramenant cette science dans les voies qu'elle a depuis longtemps abandonnées, on comprendra pourquoi nous avons pu lui donner, après MM. Labis et Bertinatti, le titre de *Restauration des sciences philosophiques*.

En donnant à l'Introduction ces éloges que nous croyons fondés, nous ne prétendons pas néanmoins qu'il n'y ait rien que de vrai dans toutes les solutions qu'elle donne, M. Gioberti nous apprenant lui-même qu'il n'y a pas un seul système de philosophie qui ne renferme quelque erreur, et que l'infaillibilité est un privilége exclusif de l'Eglise catholique.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Il peut sembler étrange et inutile de publier aujourd'hui un ouvrage de philosophie spéculative, où sont traitées les questions les plus ardues, les plus compliquées, les moins conformes à l'esprit de l'époque. Notre siècle, par un bizarre assemblage, avide du positif et des frivolités, abhorre et méprise à la fois tout ce qui n'est pas palpable ou chimérique. Hors de là rien ne mérite ni attention ni examen; car le critérium de la vérité en vogue aujourd'hui, la règle de tout homme qui pense, c'est l'opinion de la multitude. Il faut que la vérité plaise à la multitude pour qu'on veuille l'accepter; autrement on ne consent pas même à l'entendre. Il n'y a qu'une seule exception : c'est en faveur de la nouveauté, objet de tant de prédilections et qui pourtant n'est accueillie qu'autant qu'elle flatte les injustes ou frivoles préoccupations des hommes, et les caprices de la mode. La doctrine que je publie est neuve

autant que peut l'être toute doctrine traitant les mêmes matières. Mais aux yeux du grand nombre, elle aura le tort, le très-grand tort d'être en tout conforme à une autre doctrine ancienne, que nos sages croient morte, enterrée même, et indigne d'exciter la colère de ses ennemis. On dira donc que je veux ressusciter un cadavre, rajeunir ce qui a vieilli, contrarier la loi suprême du progrès; or le préjugé qui naît de ces préventions vraies ou fausses contre la bonté d'un système, est aujourd'hui insurmontable. Mais qu'arriverait-il, si j'osais laisser entendre que ce cadavre est plus vivant que ceux qui font ses funérailles? Mes raisons pourraient bien être prises pour des injures. Toutefois je publie hardiment mon livre, au risque de ne rencontrer point un seul lecteur, assuré, quoi qu'il arrive, que j'aurai rempli un devoir.

Cet écrit n'est que le préliminaire d'un ouvrage qui devrait comprendre, sinon toute la philosophie, au moins ses parties principales. Presque toute la matière de cet ouvrage est prête, mais je ne sais si je pourrai la coordonner et la mettre en état de voir le jour. Toutefois l'écrit que voici peut subsister à part; il contient, je pense, tout ce qu'il faut pour être compris des lecteurs familiarisés avec les études spéculatives. Je l'ai divisé en deux livres : l'un doctrinal, l'autre historique. Dans le premier je commence par établir qu'*il n'y a plus aujourd'hui de philosophie en Europe*. Cette proposition peut paraître singulière à ceux qui jugent des choses par les mots, dans un temps où le nom de la philosophie et ses dérivés se trouvent si fréquemment dans toutes les bouches et sous toutes les plumes. Aussi bien je m'engage à prouver ce que j'avance; et je le ferai en développant les différentes causes qui ont amené le déclin des études philosophiques, et en en montrant les effets actuels et visibles. Voilà la matière des trois premiers chapitres. — Je ne prétends pas néanmoins que nous manquions de génies vastes et profonds, très-propres aux spéculations les plus abstruses et les plus sublimes; mais autre chose est la phi-

losophie, autre chose les philosophes. On peut avoir la faculté de bien raisonner sans actualiser cette puissance. Une mauvaise méthode et l'emploi de certains principes faux, qu'une coutume invétérée a universellement accrédités, peuvent égarer les meilleurs esprits. — Je ne nie pas non plus que, même en fait de sciences rationnelles, notre siècle ne puisse revendiquer plus d'un travail précieux, dont j'aurai plus tard occasion de parler. Mais je fais observer que ces travaux ont pour objet les parties accessoires, secondaires, les dépendances de la philosophie, et non pas sa substance. Or, je le demande, quand les parties vitales et les racines de cette science sont mises en oubli, quand son organisation est intrinsèquement viciée, peut-on dire avec raison que la philosophie est vivante, même en tenant compte des quelques succès obtenus dans plusieurs branches des études philosophiques? Qu'on me le dise, si l'art de guérir était réduit à la cure du panaris et de la colique, si la science des végétaux venait à n'embrasser plus que la connaissance des herbes d'un potager, voudrait-on affirmer que la chirurgie, la médecine et la botanique sont encore vivantes? Ce n'est pas tout. Les hommes qui cultivent avec succès les matières philosophiques sont très-rares aujourd'hui; et si un écrit quelque peu profond sur la métaphysique était publié en Europe, le nombre des penseurs capables de l'entendre et de l'apprécier serait fort restreint. Il en est aujourd'hui de la philosophie comme des hautes mathématiques du temps de Descartes.

Une preuve de ce que j'avance, ce sont les pauvretés qui en France et ailleurs sont élevées au rang d'œuvres importantes, et valent à leurs auteurs la réputation de philosophes; ce sont encore quelques écrits immensément supérieurs, qui, à côté de ceux-là, gisent incompris et méconnus, sans avoir d'autre défaut que leur propre mérite, et une supériorité qui les élève trop au-dessus des hommes et de l'époque. Il est vrai, les *amateurs* abondent autant que les hommes vraiment studieux

font défaut. Mais peut-on dire que la foule des premiers supplée à la rareté des seconds ? — J'appelle amateurs ceux qui n'ont pour but que le plaisir, et vrais studieux, ceux qui dans l'étude recherchent l'instruction. Les premiers ne lisent que pour passer le temps : affaire très-grave et fort difficile pour un bon nombre de nos contemporains. Toutefois les amateurs ne sont point à mépriser. Je les tiens au contraire pour une classe d'hommes aimable et précieuse, quand ils se contentent de lire pour s'amuser ou s'endormir, quand ils font de l'étude un passe-temps ou un innocent narcotique. Mais toutes les fois qu'ils se mêlent de juger et de critiquer, ils deviennent, sans le vouloir, corrupteurs de la science. Ce n'est pas un petit embarras que d'avoir affaire à de pareilles gens : ils ne connaissent point la matière, ils n'en possèdent pas même les termes ; impossible à vous de les convaincre, de les désabuser ; toute discussion avec eux est une perte de temps. Or, comme il est rare que du rang d'auditeur on ne passe pas à celui de censeur, il est permis d'en conclure que s'il est bon pour les sciences d'avoir des amateurs, il serait encore mieux pour elles de n'en avoir point. A tout prendre, j'estime heureuses les mathématiques, dans lesquelles les amateurs ne réussissent pas. Ces gens-là sont comme la populace de la littérature et des sciences ; celles-ci deviennent, entre leurs mains, la proie de la licence et de l'arbitraire ; et il arrive d'elles ce qui arrive des sociétés civiles, où la raison des sages est mise de côté, pour faire place au caprice de la multitude (1).

J'examine d'abord dans cet ouvrage les principales causes qui ont amené la nullité actuelle de la philosophie. Je propose ensuite les moyens qui me paraissent les plus propres à opérer sa restauration. La réforme de la philosophie doit avoir pour objet, selon moi, les principes et la méthode, deux choses inséparables ; car une bonne méthode ne peut être fournie et déterminée que par la légitime connaissance des principes. On croit généralement aujourd'hui le contraire, c'est-à-dire, que

la méthode enfante les principes : ce qui est une très-grave erreur. Les fauteurs de cette opinion, en voulant expliquer la génération des principes, s'enlèvent eux-mêmes tout moyen de fonder la méthode sur des raisons. Or ce sont les méthodes et non les principes qui doivent être inventées et prouvées légitimes. Les principes sont objectifs, éternels, absolus ; ils n'ont point d'origine, ils se légitiment par eux-mêmes ; ils se trouvent et ne s'inventent pas, ou, pour mieux dire, ils apparaissent d'eux-mêmes à l'esprit, qui les reçoit et se les approprie par la science acquise au moyen de la réflexion. La méthode, au contraire, est un instrument subjectif et psychologique. L'homme ne doit se le procurer, ni par un procédé de hasard, ni par le raisonnement (tout discours artificiel présuppose la méthode). Mais il faut qu'il l'emprunte à l'intuition immédiate de la vérité, c'est-à-dire, aux principes. De cette façon, le procédé subjectif devient conforme à la vérité objective, et le réel détermine le *scible*. Il faut pourtant remarquer que l'explication et le développement des principes impliquent aussi une certaine méthode qui dérive d'eux-mêmes, en ce sens que la réflexion se fonde sur une intuition immédiate et primitive. Ce point sera éclairci dans la suite du discours (2).

Les principes qui sont le fondement de la méthode, et qui, par elle, édifient la science, consistent dans quelques vérités premières de l'intégrité ou de l'altération scientifique desquelles dépend le sort bon ou mauvais de la philosophie. Aussi, quand j'aurai, dans le premier livre, déterminé et réduit ces vérités à une formule précise et rigoureuse autant que le sont les formules mathématiques, j'appliquerai, dans le second, cette formule à l'histoire de la philosophie, non pas en passant en revue toute la suite des temps, mais en me bornant, par forme d'essai, aux systèmes qui ont fleuri dans les âges les plus reculés. Si la formule est vraie, elle doit renfermer la raison de tous les systèmes, elle doit en montrer et en expliquer la vérité ou la fausseté ; autrement elle se montrerait elle-

même erronée, ou du moins inexacte et incomplète. Pour ce motif et pour d'autres que je passe sous silence, une vérification historique des principes me paraît être d'une très-grande utilité, sinon d'une nécessité absolue.

En entrant dans ces recherches, la première question qui se présente est celle-ci : Quel doit être l'objet de l'histoire de la philosophie ? Car, en la résolvant, on pourra déterminer les commencements de cette histoire, en suivre la marche, les progrès, les vicissitudes. Plusieurs modernes, dont Hégel est le plus illustre, excluent de l'histoire de la philosophie les anciennes religions d'Europe et d'Orient, et ils osent à peine la commencer, pour la Grèce, par les écoles Italique et Ionique, ou, mieux encore, par l'Eléatique, et pour l'Asie, par les sectes indiennes qui ont modifié la doctrine des Védas (3). Selon eux, tous les peuples les plus civilisés de la première antiquité, ou n'ont point eu de philosophie, ou, s'ils en ont eu, il n'en reste plus aucun vestige. Cependant il est certain qu'il existe un grand nombre de monuments religieux de ces antiques nations : nous possédons en tout ou en partie les livres qui contiennent les croyances et le culte de plusieurs d'entre elles. Or quiconque étudie ces documents peut aisément se convaincre que ces vieilles religions sont en grande partie des systèmes philosophiques, différents des théories plus modernes, non pour le fond, mais seulement pour la forme. Et la forme ne constitue certes pas la science ; car à ce compte, Capila et Parménide, Empédocle et Lucrèce, qui ont écrit en vers, ne seraient point philosophes, du moins nous ne les prendrions pas pour tels. Les Védas, les Ching, l'Avesta et autres livres de ce genre, sont de vraies encyclopédies, où le culte, les dogmes positifs, les institutions civiles, les faits historiques, et quelquefois aussi les spéculations philosophiques se trouvent à côté les uns des autres, tantôt confondus, tantôt séparés, toujours liés ensemble par le génie national, non moins que par le caractère poétique de l'élocution.— Assimi-

ler ces monuments à la Bible, c'est chose inopportune, parce que le christianisme uni au judaïsme, son légitime prédécesseur, étant la seule religion divine, a une philosophie distincte du dépôt révélé contenu dans les livres saints. Entre tous les peuples de l'antiquité, les Hébreux sont peut-être les seuls qui, dans les temps les plus éloignés, n'aient point eu de philosophie; et la raison en est qu'ils possédaient dans toute sa plénitude la révélation primitive. Parmi les anciens livres orientaux, le Pentateuque a cela de particulier que la religion s'y trouve séparée de toute dissertation philosophique, bien qu'il soit à la fois un code, une histoire, un rituel et un catéchisme. Il faut en dire autant de tous les livres protocanoniques, sans exclure celui de Job, qui paraît toutefois l'œuvre d'une autre tribu sémitique, habitante du désert, et que les Israélites ont reçu à cause de sa divine origine. Chez les autres nations, qui ne possédaient ni pur ni intègre le dépôt traditionnel, la philosophie était le complément naturel de la religion; elle en formait la partie la plus intime, gardée et cultivée par le sacerdoce.

Hégel et ceux qui le suivent ne reconnaissent d'une part aucune différence réelle, pour le fond, entre la religion et la philosophie; d'autre part, ils prétendent que malgré l'identité de la matière, le mode différent sous lequel elle est traitée dans l'une et dans l'autre suffit pour les différencier essentiellement. Ici il y a double erreur. En effet, ce n'est pas moins se tromper, d'identifier en tous points les doctrines religieuses avec les doctrines philosophiques, que de les exclure de la science de la raison, toutes les fois que le fond en est le même. La religion est en partie intelligible, en partie surintelligible. Le surintelligible dépend de la révélation seule, et n'est point du ressort de la spéculation humaine, directement du moins. De là vient que les rationalistes se trompent en le confondant avec l'intelligible; et Hégel, qui le fait, se montre évidemment pur rationaliste, tout en protestant du contraire. Or, de

même que dans les dogmes de la vraie religion, le mystère accompagne l'évidence, ainsi dans la théologie païenne, on trouve, à côté des vérités philosophiques, quelques restes du surintelligible révélé dès le commencement, et altéré dans la suite par les spéculations et par les fables. Mais soit qu'il se conserve dans sa pureté, soit qu'il s'obscurcisse et se corrompe, le surintelligible n'est pas par sa nature du ressort de la philosophie ; l'opinion contraire est une grande erreur de ce siècle-ci. La même chose n'a pas lieu pour l'intelligible. Dans la vraie religion, c'est un pur dogme fondé sur la tradition ; mais dans les faux cultes, il est traditionnel et philosophique à la fois, comme on le voit par leurs monuments. Et dans le sein même du christianisme, quand aux jugements de l'autorité ecclésiastique s'ajoutent les données de la science, l'intelligible révélé devient en même temps doctrine philosophique. Aussi, en tant qu'elle traite les vérités rationnelles, la scholastique n'est-elle point, comme le veut encore Hégel, une science amphibie ; c'est une vraie philosophie, plus digne de ce nom, sous plus d'un rapport, que celle de Djaïmini ou de Platon. Spectacle singulier de voir Hégel et ses disciples exclure d'un côté la religion de la philosophie, et affirmer de l'autre leur parfaite identité ; donner ainsi à la philosophie un domaine étranger, en lui enlevant le sien propre ; la dépouiller du nécessaire, l'enrichir du superflu et la corrompre de deux manières à la fois !

Voici comment ils argumentent : la philosophie, devant être le fruit d'une spéculation libre, ne peut avoir lieu quand l'esprit humain prend son point de départ et sa règle dans l'enseignement religieux. Mais les spéculations sacerdotales étaient fondées sur l'autorité de certains livres réputés d'origine divine. On ne peut donc point les regarder comme l'œuvre d'une vraie philosophie.

On pourrait répondre que l'argument est sans valeur, au moins par rapport aux auteurs des livres où se trouvent des

parties purement philosophiques, comme par exemple les Oupanichads des Védas. Mais comme on peut m'objecter que ces auteurs se sont fondés sur les traditions, sentiment auquel je ne répugne pas, je passe à une autre réponse. J'appelle philosophie toute élaboration des principes rationnels, au moyen de la réflexion et du raisonnement. Or, quelle que puisse être la source d'où l'on tire les principes, dès qu'ils sont rationnels et qu'on emploie pour les développer l'instrument scientifique, il y a élaboration philosophique. Peut-on nier, par exemple, que les Oupanichads ne contiennent tout un système de panthéisme, ou au moins d'émanatisme, sous une expression poétique? Non, assurément; et j'en fournirai les preuves *dans un* autre endroit. Or le panthéisme et l'émanatisme sont *bien des* systèmes philosophiques.— Mais les spéculations du *philosophe* doivent être libres; et ici elles sont enchaînées au dogme religieux.— Elles doivent être libres dans le discours, dans les déductions, je l'accorde; quant aux principes et au travail de l'intuition, elles ne doivent pas, elles ne peuvent pas l'être. Or, en philosophie, le dogme religieux appartient aux principes, pour lesquels il est absurde de revendiquer la liberté. Je sais bien que Descartes et toute la philosophie moderne dont il est le père ont entrepris d'introduire la recherche, et conséquemment le libre choix des principes. Mais je montrerai dans le cours de cet ouvrage combien cette entreprise est déraisonnable et ridicule. Les principes sont fournis par l'intuition; celle-ci ne pouvant se transformer en connaissance réfléchie sans le secours de la parole, en dépend nécessairement pour ce qui regarde la philosophie. La parole est de deux espèces : elle est religieuse et sociale; et celle-ci naît de la première, puisque partout et en tout temps, la société a été formée et civilisée par la religion. La parole religieuse, c'est l'enseignement traditionnel; et c'est pour cela que la philosophie, en tirant ses principes des traditions sacrées, puise à la source la plus légitime, même quand ces traditions sont

altérées. Car la parole sociale, dérivant de l'autre, ne peut jamais la surpasser en intégrité ni en pureté. Nos philosophes qui se croient fort libres, quand ils parlent sans règle et sans mesure, substituent la parole sociale à la parole religieuse, et les opinions ou les préjugés reçus de l'éducation et du commerce avec les hommes, à l'autorité de l'enseignement théologique. Tel est le procédé introduit par Descartes, qui, certes, n'aurait jamais pu penser et dire : *Je pense, donc je suis*, s'il n'avait pas reçu des hommes l'usage de la parole. Il n'aurait point été capable d'inventer un mauvais système de philosophie, si, en dépit de ce doute, dont il parle si plaisamment dans son *Discours sur la méthode* et dans ses *Méditations*, il n'avait point conservé une multitude d'opinions et de croyances acquises par le secours du langage et de la vie sociale. Aussi montre-t-il en cette circonstance autant de pénétration et de sagesse que celui qui croirait boire au ruisseau bourbeux une eau plus abondante et plus suave, qu'à la source pure et jaillissante.

Toutes ces choses seront amplement traitées par la suite. Je les ai indiquées ici en courant, pour justifier le dessein que j'ai formé de considérer les anciennes religions comme appartenant à l'histoire des sciences philosophiques.—La philosophie, étant le développement des principes rationnels, a commencé au jour où l'homme s'est mis à travailler par la réflexion sur la partie rationnelle de ses croyances religieuses, et à faire de son travail un corps de science. Ce corps de science dut être à coup sûr grossier et imparfait dans l'origine; et en effet, les commencements de la philosophie antique sont grossiers et imparfaits. Il fut ensuite augmenté et poli par le soin des prêtres, qui, en consignant par écrit les traditions reçues, nous transmirent avec elles quelque chose de leurs spéculations.

Quand la doctrine hiératique passa aux laïques, alors naquirent les écoles que les modernes nomment encore proprement écoles philosophiques; comme les précédentes, elles pri-

rent, au moins en partie, leur point de départ dans le dogme et les traditions. On ne peut donc bien comprendre les doctrines des écoles laïques, sans remonter à celles des temples ; par où l'on voit que la philosophie remonte à la plus haute antiquité. Elle n'est pas née d'hier, elle ne mourra pas demain ; elle est le privilége de tous les peuples civilisés, la fille aînée de la religion. Née avec la première réflexion de l'homme s'exprimant sur les enseignements du ciel, elle doit durer autant que la religion et la pensée humaine.

L'étude des anciens monuments religieux, écrits ou peints, nécessite de nombreuses recherches sur les origines, sur l'histoire, sur la langue, sur les institutions et sur les migrations des peuples. Si j'avais connu quelques ouvrages, ou même un seul qui traitât ces matières avec profondeur et exactitude et qui les résumât en un seul cadre, je me serais contenté de les citer en lieu opportun, en invitant le lecteur à les consulter. Mais je ne crois pas qu'il s'en trouve de pareil ; du moins je n'en ai pas connaissance. De plus, les compendium, dont très-peu sont bons, fussent-ils excellents, ne suffiraient pas pour atteindre le but que je me propose. Cependant le travail est fait au moins en grande partie ; mais les matériaux sont épars, il reste à les réunir, et à en tirer ce dont on a besoin. Depuis deux siècles, les érudits de l'Europe ont fait sur tous les points de l'antiquité de merveilleuses recherches. A mesure que les voyages et l'ethnographie leur fournissent de nouveaux secours, les découvertes vont en augmentant, en sorte qu'il est difficile aujourd'hui de trouver dans le cercle de l'érudition accessible à l'homme un seul point où n'ait pas pénétré l'œil curieux de quelque sagace investigateur. Le nombre des ouvrages qu'ont enfantés ces recherches est effrayant ; et la vie de plusieurs hommes infatigables ne pourrait suffire, je ne dis pas à les lire, mais à les feuilleter. Je n'ai pu prendre connaissance que d'une partie très-faible relativement à un nombre si prodigieux. Mais si mon travail

ne peut être offert comme un cadre historique complet (vouloir le faire serait une témérité ridicule), je crois cependant qu'il suffira pour atteindre le but scientifique que je me suis proposé.

Pour ce qui est de la méthode à suivre dans ces recherches historiques, il me semble qu'il aurait fallu unir la concision la plus rigoureuse à une certaine profondeur. Car je ne pourrais, d'un côté, m'étendre trop longuement sur une partie accessoire de mon traité, sans nuire à l'économie de l'ensemble, et d'autre part, je savais que toute recherche est complètement inutile, quand elle reste superficielle. Mais comment concilier deux qualités qui semblent s'exclure? Les recherches de l'érudition ne peuvent avoir de valeur, si elles n'embrassent de nombreuses particularités et ne tiennent compte des plus minces détails; car il n'est pas possible, dans les faits historiques, de marcher appuyé sur des généralités et des abstractions. Mais l'exposition des particularités demande beaucoup de place, et je devais me ressouvenir que je n'écrivais point un livre d'histoire, mais un ouvrage de philosophie. J'ai cru adopter un milieu, en me bornant à indiquer brièvement les faits les plus essentiels, et en citant au bas des pages les auteurs que j'ai lus et étudiés, et où se trouvent les preuves et les éclaircissements désirables. Ainsi, en recourant aux livres cités, le lecteur qui voudrait acquérir une connaissance plus complète et plus approfondie des choses que je rapporte, y rencontrera dans tout leur détail les textes relatifs à la question, avec le cortége des commentaires relatifs au sujet. Je cite seulement les écrits que j'ai pu lire : ce dont je n'avertirais pas, s'il n'était trop ordinaire aujourd'hui de copier les citations des autres, et de faire parade, à l'aide de quelques livres, d'une riche et facile érudition. Quand il m'est arrivé de n'avoir pu, pour une raison ou pour une autre, étudier moi-même un écrit, je l'ai expressément indiqué; ainsi, le lecteur peut être assuré que de tous les au-

teurs cités par moi purement et simplement, il n'y en a pas un seul que je n'aie le plus souvent lu dans son entier, ou du moins consulté avec le plus grand soin.

Dans les questions qui regardent la haute antiquité et les origines, il est rare qu'on puisse acquérir une pleine certitude, et l'on doit se regarder comme ayant beaucoup fait, quand on est arrivé à la vraisemblance. Comme cette vraisemblance est le résultat de probabilités nombreuses, que chacune de ces probabilités, prise à part, a peu de poids, le critique n'en doit négliger aucune. Si donc je semblais quelquefois au lecteur employer de faibles arguments, il remarquera que je n'appuie jamais sur eux seuls mes inductions ou mes déductions. Je me fonde sur un tel amas de ces preuves, que quand même quelques-unes me feraient défaut, mes raisonnements n'en produiraient pas moins la vraisemblance. Sans doute la concision à laquelle m'oblige l'abondance des matières, et la nécessité d'éviter les répétitions ne m'ont pas toujours permis de développer; souvent je n'ai pu qu'indiquer; cependant, je crois en avoir dit autant qu'il faut pour ceux qui compareront entre elles les diverses parties de mon livre, et qui me liront avec quelque attention. On sait, du reste, que mes lecteurs doivent avoir de nombreuses connaissances, générales du moins, sur les langues, sur le pays, sur l'histoire et sur les diverses conditions des peuples : aussi bien, je n'écris pas des éléments de géographie, ni d'histoire, ni d'ethnographie, ni d'archéologie, ni de toute autre science semblable. Celui qui serait complètement étranger à ces matières aurait tort de m'imputer les lacunes et les obscurités qu'il trouverait dans mon livre.

J'ai apporté dans cette partie de mon travail toute l'exactitude dont je suis capable, et que m'ont fournie le peu de moyens extrinsèques dont j'ai pu disposer en fait d'érudition. Quand, pour corroborer une hypothèse scientifique, on se met à feuilleter les livres d'histoire et d'archéologie, à y fouiller

profondément pour trouver des arguments qui puissent venir à l'appui d'une opinion préconçue, le travail qui résulte de pareilles recherches ne manque pas d'être sophistique et superficiel. Bien loin de procéder par cette voie, je n'ai jamais accommodé les faits aux idées, comme aussi je me suis gardé de subordonner les idées aux faits, désordre qui serait pire encore que le premier. Les idées et les faits sont comme deux ordres parallèles qui doivent marcher spontanément, de concert, sans violence de part ni d'autre. Mais telle est la nature de l'esprit humain : de même que la science idéale doit tenir le fil nécessaire pour le guider dans la région des faits, afin qu'il ne s'égare pas, de même l'examen attentif et minutieux des faits peut et doit corriger et perfectionner la science idéale, et ainsi les deux ordres se viennent réciproquement en aide. Il ne faut jamais oublier que l'un, comme l'autre, doit avoir sa règle propre, et qu'il ne peut jamais être permis d'établir artificiellement entre eux une correspondance qui serait de nulle valeur par cela même qu'elle ne serait pas naturelle et spontanée.

Malgré tous mes soins, je n'ignore pas que bien des gens pourraient appeler ironiquement le second livre de mon œuvre une compilation, et croiraient avec cela en avoir fait justice. A ceux-là je demanderai ce qu'ils entendent par ce mot de compilation. Si compiler, c'est recueillir des faits; philologue, archéologue, historien sont compilateurs; et dans ce cas, le titre est aussi honorable que la chose qu'il désigne. Si compiler, c'est réunir des faits en les tirant, non pas de la source, mais des ruisseaux; j'avertis que dans les traités généraux comme est le mien, il est impossible de faire autrement. Telle est la brièveté de la vie et l'abondance des matières, qu'il est impossible, même aux hommes les plus doctes, au nombre desquels je n'ai pas la témérité de me placer, de prendre les faits aux sources, sauf le cas où l'on fait des recherches partielles. Et c'est en cela que consiste

l'utilité de la division introduite dans les travaux littéraires et scientifiques. Par là, les hommes d'étude, en restreignant leurs travaux à une partie des connaissances humaines et en consacrant *ex professò* à cette partie leur temps et leur génie, peuvent se renfermer dans leur sujet et s'élever à la connaissance la plus complète et la plus profonde que l'homme puisse acquérir : ce qui serait impossible, si chacun aspirait à la science universelle et voulait remplir à lui seul la tâche de plusieurs, ou même de tous. La manie d'être encyclopédique pouvait passer pour raisonnable et utile, quand les sciences étaient dans l'enfance ; lorsqu'elles eurent un peu grandi, elle put paraître louable, mais non toutefois sans témérité ; aujourd'hui, elle n'est plus que ridicule. Qui oserait maintenant prétendre posséder seulement une douzaine de sciences ou de langues orientales ? Si l'on en trouve qui aient encore une pareille prétention, cela prouve que la race des sots se perpétue, et l'on doit penser avoir beaucoup fait, lorsqu'on s'est permis d'en rire. Mais les travaux partiels des savants seraient inutiles, si les uns ne pouvaient profiter du labeur des autres ; car tels sont les liens réciproques de toutes les sciences entre elles, et de quelques-unes en particulier, qu'elles ne peuvent être cultivées comme il faut, sans un aide et sans un concours mutuel. Or, comme il est impossible de se consacrer à beaucoup de sciences à la fois, il ne reste qu'un moyen : c'est que celui qui a besoin pour ses études spéciales de données et de connaissances extrinsèques, puisse les emprunter à ceux qui sont habiles dans ces matières : ceux-ci les lui donneront beaucoup meilleures, plus nombreuses et plus sûres qu'il n'aurait pu se les procurer par lui-même, à moins d'avoir fait les études préliminaires convenables. Ainsi les diverses branches de nos connaissances se prêtent secours, et la science de chaque homme d'étude devient, dans l'occasion, commune à tous. Voilà ce qu'il faut dans les travaux de généralité surtout, tel qu'est le présent essai.

J'ai dû y passer en revue tous les peuples anciens, aller à la trace de la formule fondamentale de leur doctrine, et force m'a été, pour cela, de recourir aux élucubrations des savants qui ont fait une étude profonde sur chacun de ces peuples. Il serait aussi ridicule aux autres de me demander plus, qu'il eût été ridicule à moi de vouloir faire davantage.

Ne serait-ce pas chose singulière qu'il fût interdit de se prévaloir des travaux des érudits, je ne dis pas pour les reproduire à son tour, et faire un vain étalage d'érudition, mais pour les appliquer à l'étude des idées, à la recherche des origines et des sciences? qu'en conséquence il fût interdit de parler, par exemple, des antiquités indiennes, iraniques, sémitiques, mongoliques, américaines, ou des hiéroglyphes de Thèbes et de Palenqué, des caractères cunéiformes, des runes scandinaves, des nœuds des Péruviens, des signes numériques usités chez les Ardres, les peuples du Gange et les Chinois, et de cent autres choses de ce genre? Alors, je le demande, pourquoi auraient écrit tant d'hommes de mérite, qui ont usé une longue vie et l'esprit le plus courageux aux recherches d'érudition, si le philosophe ne pouvait se servir de leurs travaux, s'il lui fallait remonter directement aux sources originales? Que je veuille apprendre les éléments de l'arabe et du sanscrit, par exemple, je ne compte pas assez peu sur ma mémoire pour ne pas croire que quelques mois d'étude me mettraient en état de barder mon livre de citations orientales, lesquelles feraient tomber en extase les ignorants et leur donneraient haute idée de mon érudition. Quelques-uns même diraient : Voyez! quel homme extraordinaire! Il se donne pour philosophe, et il sait toutes les langues! Mais je ne tromperais pas avec cela les savants, qui distinguent fort bien la science superficielle et empruntée de la science originale et profonde. Et je ne me tromperais pas assurément moi-même, persuadé que je suis que personne ne peut savoir une seule langue savante, ni devenir capable d'en inter-

prêter sûrement les monuments, sans une étude de bien des années. J'ai connu de doctes hellénistes qui disaient, après dix ans d'une application infatigable, ne savoir pas le grec; qui marchaient à pas comptés et en tremblant, quand il s'agissait de décider quelque point obscur et difficile de philologie hellénique. Et l'on oserait se vanter d'être orientaliste après quelques mois d'étude! Dans les langues modernes, qui pourtant nous sont si familières, on ne peut remonter aux origines, ni déchiffrer les anciens monuments, sans une étude particulière. Il est en Italie, en Espagne, en France, peu de savants qui possèdent parfaitement leur propre langue, qu'ils ont pourtant apprise dès l'enfance : comment donc croire que la chose soit plus facile et plus aisée à l'endroit des idiomes orientaux, si riches, si compliqués, si étrangers à toutes nos habitudes par le rhythme et par le génie. Si donc j'ai recours à l'autorité des orientalistes et des philologues de profession, loin d'avoir besoin d'excuse, je crois au contraire mériter des éloges.

De plus, l'autorité des érudits, comme on le sait, a plus ou moins de poids, selon qu'ils ont plus ou moins de science ou de talent, et pour se prévaloir de leurs témoignages, il faut les peser, plutôt que les compter. En conséquence, j'ai cherché à m'appuyer, autant que possible, sur les meilleurs, et quand ceux-ci n'ont pu me venir en aide, j'ai corroboré l'autorité par des raisons. Je me suis même souvent comporté à l'égard des philologues, comme on fait à l'égard des voyageurs. Ceux-ci ne sont pas tous des Anquetil, des Cook, des Pallas, des Niebuhr, des Ker-Porter, des Humboldt, des Belzoni; il ne faut avoir pleine confiance dans leur témoignage que quand ils s'accordent en grand nombre à rapporter le même fait.

La méthode que j'ai suivie dans la partie doctrinale de mon livre est mêlée de synthèse et d'analyse; mais elle est principalement synthétique. La nature de cet ouvrage préliminaire ne comportait pas l'uniformité d'une méthode rigoureuse.

Avec elle, j'aurais essuyé, sans aucun doute, un échec qui n'est maintenant que probable : le désagrément de ne rencontrer pas un seul lecteur. J'ai dû faire prédominer la synthèse : le caractère de ce livre l'exigeait. Aussi ceux qui ne sont pas accoutumés à cette méthode pourront me trouver obscur d'abord, et croire que je donne des assertions gratuites, sans m'embarrasser de les prouver. Mais s'ils ont la patience de poursuivre, ils verront peut-être les ténèbres se dissiper, et les antécédents éclaircis par les conséquents. Dans le procédé que je suis, on peut dire que les conséquences prouvent les prémisses; non pas que celles-ci ne soient évidentes et légitimes par elles-mêmes, mais en ce sens que l'esprit ne peut être frappé pleinement de leur lumière, s'il n'embrasse d'un même coup-d'œil leurs déductions, s'il ne voit, pour ainsi parler, les fleuves découler de la source. Cette vue pleine, qui embrasse simultanément la vérité tout entière, enfante une persuasion inexpugnable, contre laquelle se brisent toutes les forces et toutes les ruses du scepticisme. La synthèse descend des idées aux faits. Dans les déductions idéales, elle part des régions les plus élevées, les plus générales, et en conséquence aussi les plus réelles, les plus concrètes, les plus substantielles, et de là elle descend par degrés dans les régions inférieures, où, par une synthèse intermédiaire, les sensibles s'enchaînent aux intelligibles. Or, comme les vallées nous sont plus connues que les cimes et les penchants des montagnes, ces régions inférieures nous sont plus familières que les régions élevées; et cette science plus intime des unes éclaircit et confirme la connaissance des autres, dont elles dépendent. Tout homme a une notion réfléchie de la vérité intuitive; cette notion est unie intimement, elle est en quelque sorte connaturelle aux concepts subalternes qui nous sont plus familiers; en sorte que le raisonnement, qui, marchant graduellement d'objets en objets, arrive jusqu'aux plus proches et aux plus saisissables, corrobore

ainsi ses propres prémisses, et la lumière qu'il acquiert alors rejaillit en arrière sur toute la route qu'il a parcourue.

Que si l'on me demande pourquoi je ne me suis pas contenté de suivre le chemin plus aisé, en allant du particulier au général, je répondrai que j'ai dû appuyer le fond de ma doctrine sur la vraie méthode scientifique; et cette méthode, pour les sciences spéculatives, ne se trouve pas hors de la synthèse, comme je le prouverai ailleurs. L'analyse n'est applicable aux idées que partiellement, en ce sens qu'à chaque pas de la synthèse on peut retourner en arrière et refaire par l'analyse la route parcourue : ce qui serait impossible si la synthèse n'avait pas précédé. Du reste, j'ai employé plusieurs fois ces retours qui confirment la vérité, et le lecteur pourra les appliquer lui-même aux autres parties de ma doctrine.

Dans un petit écrit antérieur, composé et publié pour une circonstance particulière, et, malgré ses défauts, accueilli avec bienveillance par des hommes très-savants, j'ai touché plusieurs questions philosophiques intimement unies avec la religion, car tel était l'unique objet de cet ouvrage [1]. Ce n'était guère qu'une suite d'aphorismes, accompagnés de courts développements; plusieurs points de philosophie y étaient plutôt indiqués que traités, ce qui donna occasion à quelques personnes de me présenter poliment plusieurs difficultés. Je crois répondre suffisamment en développant davantage mon plan de doctrine. Je commence à le faire dans cette *Introduction*, et je continuerai, à mesure que la marche scientifique m'ouvrira l'entrée des parties les plus cachées de la science, si la Providence me permet de poursuivre mon entreprise. Les idées du sur-intelligible et du surnaturel sont d'une haute importance en philosophie; la première, surtout, a une connexion intime avec toutes les branches de la science philosophique, et en elle se trouve la clef de plusieurs

1 *Teorica del sovranaturale.*

problèmes insolubles sans elle. Une foule de systèmes, presque toutes les doctrines orientales, par exemple, et celles des Néo-platoniciens sont tellement connexes à ces deux concepts, qu'on ne peut en avoir une parfaite connaissance sans analyser profondément l'un et l'autre. Aussi ce serait chose étonnante, et plus qu'étonnante, de voir combien ces deux idées sont négligées par les philosophes modernes, si l'état déplorable où est tombée la métaphysique, dans les branches qu'on en cultive encore, ne diminuait l'étonnement et l'affliction que devrait exciter ce triste oubli.

A propos de l'opuscule dont je parle, et des objections qui m'ont été adressées à son endroit avec tant de science et de courtoisie, je parlerai de critiques d'un autre genre, que je tairais absolument si la nature du sujet ne m'obligeait à les mentionner. Car la bonté et la justice de sa cause imposent au défenseur de la religion le devoir d'éloigner toute interprétation défavorable que l'on pourrait donner à son silence. Or je dis que je tiens à répondre à ces objections-là seules qui sont faites avec politesse, et par des personnes qui entendent la matière. Dans ce cas-ci, je n'ai point eu à examiner si les censeurs dont je parle ont rempli la première de ces conditions, puisque j'ai reconnu à des indices certains que, quoiqu'ils le voulussent, ils ne pouvaient satisfaire à la seconde. Je fus bien un peu surpris de voir des personnes douées de quelque sens se mêler de matières abstruses et compliquées, dans lesquelles la dignité du demi-savant qui veut s'en occuper, court pour le moins un très-grand péril. En effet, je crois très-volontiers que parmi ces critiques, tel est versé dans les mathématiques, la physique, la chimie ou toute autre science; tel autre s'entend en littérature, a écrit quelque article de journal, publié quelque petite traduction, tourné quelques vers ; je crois que tous ont lu un volume ou un autre de la philosophie et de la théologie à la mode. Mais connaissent-ils, même médiocrement, les sciences spécu-

latives dans leur ensemble; possèdent-ils cette aptitude de génie requise pour en pénétrer les parties les plus profondes? savent-ils bien les doctrines et les traditions du christianisme, c'est ce que je ne puis venir à bout, quelque effort que je fasse, de me persuader; et j'imagine qu'ils auraient ri eux-mêmes (qu'ils y pensent un peu), si j'avais fait mine d'y croire. Ils me pardonneront donc d'avoir rendu à leurs censures l'honneur qu'elles méritent; et si j'en parle ici, c'est afin que celui à qui il arriverait de les répéter, sache bien dès aujourd'hui le cas que je tiens de son contrôle.

Et vraiment l'auteur qui se montre aujourd'hui religieux et catholique, loin de se promettre l'approbation générale, doit au contraire s'attendre aux blâmes, aux censures acerbes et au mépris du grand nombre. Ce n'est pas que le christianisme et la religion soient tout-à-fait hors de mode, mais il faut ici distinguer. Faire profession de piété, être chrétien à la moderne, c'est chose licite; mais à l'antique, c'est une infamie ou une audace intolérable. S'il vous vient à l'esprit de parler religion, gardez-vous bien de le faire simplement, de parler le langage du catéchisme ; gardez-vous d'employer ces formules précises et vénérables qui composent l'idiome des sciences sacrées, idiome que l'Eglise a consacré elle-même. Et ce n'est pas tout : à l'étrange nouveauté des paroles, il faut que l'étrangeté des idées réponde ; peu importe, d'ailleurs, que celles-ci soient vraies, pourvu qu'elles soient inouies. La nouveauté est aujourd'hui le but suprême de la science ; heureux celui qui sait le mieux y réussir ! Un système religieux ou philosophique, pour ne pas trouver insensibles les palais modernes, veut être un roman d'idées, comme les romans sont aujourd'hui des systèmes d'images ; il y a plus, les doctrines rationnelles et théologiques ont aujourd'hui une vogue proportionnée à leur inanité et à leur peu de consistance, inférieure même à celle des fictions poétiques. Or, je ne l'ai point dissimulé, et je ne le dissimule pas encore, je ne puis

prendre ces extravagances que pour ce qu'elles sont : pour des jeux d'esprit qui seraient supportables comme passe-temps, s'ils ne roulaient pas sur les choses les plus respectables et les plus importantes qui soient au monde.

Ecrire des sornettes me paraît être indigne d'un homme grave ; écrire des sornettes sur un sujet sérieux, indigne d'un homme honnête et bien né. Dans le cours de cet ouvrage, il m'arrivera souvent de parler de la religion ; car s'il est bien vrai que la philosophie en soit distincte, et que chacune des deux sciences ait ses principes et sa méthode particulière, d'autre part, leurs points de contact sont si intimes et tellement multiples, que l'une est souvent inséparable de l'autre. J'avertis donc mes lecteurs de ceci : comme mon intention n'est pas de dire des sornettes, mais de parler sérieusement, ma manière d'écrire sur la religion sera celle qui convient à un catholique tel que je suis. Je n'aurai jamais honte du langage vénérable de l'Eglise, soit qu'il parle à la raison des savants, soit qu'il s'adresse aux enfants et aux simples. Faire le contraire est la marque d'un esprit frivole et prétentieux, et ce n'est pas seulement une faute contre la bonne théologie, c'est aussi une violation des règles du bon goût. Toutefois j'espère que mon travail ne sera pas dépourvu d'une nouveauté convenable ; car je tiens pour certain qu'il y a plus de beauté neuve et originale dans un seul dogme catholique aussi ancien que le monde, que dans toutes les divertissantes philosophies de nos jours. J'ai voulu donner cet avertissement, afin que nul de mes lecteurs ne fût désappointé, chose qui me déplairait fort. Celui en qui la religion catholique excite fureur et colère fera bien de chercher ailleurs et de ne point lire mon livre.

Il m'arrivera peut-être une autre classe de critiques, qui, sans se plaindre précisément de ce que je suis orthodoxe, trouveront au contraire que je le suis trop. Cette accusation, déjà portée contre un livre dont le thème était tout théologique, reparaîtra plus forte encore contre celui-ci. Il peut sembler

étrange qu'un philosophe fasse quelquefois le théologien par le temps qui court, quand tout le monde veut bouleverser la religion et la mettre à la merci de la philosophie. Mais je voudrais bien que ces critiques me disent ce qu'ils entendent par une *orthodoxie excessive*. C'est une alliance de mots que je ne comprends pas. Je sais qu'on peut-être plus ou moins protestant, plus ou moins incrédule, parce que ces mots expriment des qualités négatives qui, hors de la négation absolue, n'ont point de mesure fixe. Mais qu'on puisse être plus ou moins catholique, c'est ce que je ne vois pas, à moins qu'on ne parle ici improprement, comme lorsqu'on dit d'une doctrine qu'elle est plus ou moins vraie. La vérité est une en soi, immuable, indivisible. Le catholicisme, perfection de la vérité morale et religieuse, a les mêmes qualités, en sorte qu'on ne peut en rien ôter, y rien ajouter sans le détruire. Celui qui croirait avec une foi entière aux enseignements de l'Eglise, un seul article excepté, ne serait pas plus catholique que celui qui en rejetterait toutes les données. On pourrait dire de lui qu'il est moins éloigné que les autres du catholicisme, au sens où les stoïciens disaient d'un homme médiocrement bon qu'il était moins éloigné que les autres de la sagesse ; mais on ne pourrait l'appeler catholique, sans détruire le catholicisme. L'essence du catholicisme consiste à reconnaître la souveraineté absolue de l'Eglise dans la définition de la vérité morale et religieuse, souveraineté qu'on anéantit en la niant pour la plus petite partie possible, comme en la niant tout-à-fait. Il est vrai que l'autorité ecclésiastique, en définissant les vérités révélées, et en déterminant les points essentiels, a laissé autour d'eux, si je puis ainsi parler, une certaine marge sur laquelle les définitions ne s'étendent pas. Or, telle est la nature de la pensée et du langage humain, qu'il ne peut sortir des pures formules sans entrer dans cet espace non défini, et ajouter quelque concept particulier au dogme établi par l'Eglise. La distinction précise de ces deux choses

est laissée à la science et au jugement des lecteurs, et l'on ne doit pas faire un crime à l'auteur de sortir le moins qu'il peut de la ligne mathématique du certain.

La sagesse catholique est moins amère aux palais des modernes par sa sévérité que par sa modération, qualité qui l'éloigne également des deux excès qu'embrasse volontiers l'esprit humain : la superstition et l'incrédulité. Je me suis étudié à éviter les extrêmes et à suivre en tout la modération, qui, à mon avis, complète et harmonise les vérités dans les matières spéculatives. En conséquence, à ce titre-là même, je ne puis me flatter de voir mes doctrines accueillies avec bienveillance par le grand nombre. En effet, quiconque est modéré ne peut plaire aux partis, c'est-à-dire, qu'il ne peut plaire à personne, puisque, dans notre siècle exagéré, chacun est homme de parti. En outre, l'auteur qui fuit les extrêmes, trouve dans presque toutes les opinions du vrai et du faux ; il les distingue avec soin, admet l'un et rejette l'autre. Or cette façon de voir ne plaît pas aux hommes de parti, qui sont bien plus prompts à vous traiter en ennemi pour ce que vous rejetez, qu'à vous considérer comme ami pour ce que vous admettez de leurs opinions. Au contraire, quiconque donne dans l'excès est sûr, quelque étranges et difformes que soient ses boutades, de trouver quelqu'un qui lui applaudisse et prenne ardemment sa cause en main. Etes-vous défenseur d'une liberté licencieuse, et nécessairement éphémère? vous pouvez vous flatter de trouver des partisans dans une foule d'hommes sincères, mais trompés, et dans les mécontents de tous les pays, qui certes ne sont pas en petit nombre. Etes-vous l'ami du despotisme et de la tyrannie? Vous serez en honneur où la tyrannie règne, ou bien encore où il y a des sectes qui aspirent à la faire régner. Etes-vous incrédule, matérialiste, athée, fauteur d'une philosophie abjecte et aux abois? il ne manque pas de survivants du siècle passé qui vous appelleront conservateur des bonnes doctrines. Donnez-vous dans ce-

demi-christianisme sans nom, sans base, sans force, qu'on peut apprendre sans étude et professer sans fatigue? vous avez d'heureuses chances, car c'est la religion à la mode : on vous prônera comme un génie neuf et profond, on vous célébrera comme un homme de progrès, un philosophe éclectique, un chrétien humanitaire, et les journaux des deux mondes retentiront de vos louanges. Etes-vous du nombre de ces catholiques qui voudraient ressusciter les horreurs du moyen-âge, prendre la croix contre les ennemis de l'Eglise, rallumer les bûchers, et déshonorer par les persécutions une religion toute d'amour, de générosité, de patience, de mansuétude? Par malheur vous en trouverez encore quelques-uns (j'espère *qu'il* y en a peu) qui vous regarderont comme un apôtre, un père de l'Eglise. —Je laisse de côté les opinions sur la littérature, genre où l'on n'estime plus que le forcé.—Mais qu'il se rencontre un homme détestant les violences des peuples et des princes, aimant une liberté tempérée et une monarchie civile, un homme qui se rit de la fausse philosophie et d'une religion puérile, capricieuse, superficielle, impuissante à défendre ses titres, à circonscrire ses dogmes, mobile comme la mode, avec laquelle elle est née, avec laquelle elle doit bientôt mourir; un homme qui ne reconnaisse d'autre croyance, d'autre culte raisonnable que celui de l'Eglise visible, perpétuelle et universelle; qui distingue en elle l'essence immuable des usages et des abus passagers et locaux; qui déplore les persécutions religieuses arrivées quelquefois comme une violation de l'Evangile et une grave injure faite à la sainteté de l'*Eglise* elle-même[1]; qu'il se rencontre un tel homme, je vous jure qu'il ne fera pas fortune dans le monde : il trouvera peu de lecteurs, il aura toutes les sectes à dos, et ce sera un auteur médiocre, faible et inept qu'on dépréciera, ou un frondeur que l'on combattra malignement.

1 On voit par là que M. Gioberti ne regarde pas l'Eglise comme auteur de ces persécutions. (N. du T.)

Je ne puis donc me le dissimuler, en fuyant les excès et les inepties, j'ai mal pourvu à la fortune de mon livre, j'ai choisi une route qui ne mène point aujourd'hui à la gloire. Et je l'avoue franchement, je serais fâché qu'on me crût assez peu d'âme et de génie pour n'avoir pu en suivre une autre, si tel avait été mon but. Quiconque veut passer les bornes, se jeter dans les extrêmes et se signaler en se singularisant, n'a qu'à donner à corps perdu dans une opinion ou une passion. Quiconque veut se renfermer dans de justes limites, tenir la balance égale entre ses diverses facultés et les diverses inclinations de son cœur, et éviter les légèretés, celui-là, selon moi, s'adonne à un art plus difficile. Que les modernes dispensateurs de la renommée le sachent : mériter et obtenir amplement leurs suffrages n'est pas chose tellement difficile qu'il y ait présomption à se vanter de pouvoir y réussir. Aller du côté où le vent souffle, inventer des extravagances et des monstruosités, se plaire à débiter erreurs et paradoxes, comme font aujourd'hui ceux qui aspirent à la célébrité, tout cela est facile à un esprit médiocre et vain. Serait-ce chose bien ardue que forger de nouveaux mots, rajeunir quelques vieilles sentences, abuser d'une érudition à la douzaine, pour fabriquer, comme font plusieurs, l'apologie des grossièretés et des atrocités du moyen-âge? Cette philosophie éclectique, qui concilie toutes les erreurs, et, la plupart du temps, n'exclut de ses doctrines que la vérité, exigerait-elle par hasard un subtil et profond discernement? Faudrait-il une rare supériorité d'éloquence pour ennuyer les lecteurs les plus patients et faire rire les plus refrognés, en discourant au long et en l'air sur la perfectibilité et le progrès? ou bien encore un génie d'invention puissant et rare pour démontrer la vérité des mystères du christianisme par les étamines des fleurs et la forme de leurs corolles? pour confectionner, même avec quelque variété, la fable des mythes et des symboles bibliques? pour imaginer, et, comme cela se pratique aujourd'hui, mettre une nouvelle

religion sur ses deux pieds? Faut-il par hasard une grande connaissance des hommes et une profonde science de leur histoire, pour improviser une république parfaite sur le papier? pour faire, en un mot, cent autres tours de même force? Qui opère un de ces miracles est aujourd'hui sûr d'être applaudi, sûr de parvenir à cette immortalité de vingt-quatre heures dont les journaux peuvent gratifier tout galant homme dans un de leurs numéros. Quant à moi, je suis trop peu ambitieux pour que ces magnificences me tentent. J'aime mieux survivre aux blâmes qu'aux louanges de mes contemporains.

Je ne voudrais pas non plus qu'on me crût l'ennemi de la civilisation du siècle, en me voyant peu prodigue d'éloges à l'égard de certaines trouvailles modernes. La civilisation de mon siècle a en moi un pur et chaud partisan. Et c'est précisément le zèle pour les progrès véritables qui me fait détester tout ce qui amollit l'âme, rend la science superficielle, et revêt la barbarie ressuscitée du manteau de la civilisation. La rudesse antique était bien moins à craindre, bien moins étrangère à la vraie civilisation que la langueur moderne. Une barbarie vigoureuse devient souvent un instrument de noble civilisation, tandis que la corruption ne peut mener qu'à une barbarie molle et énervée, vraie décrépitude des peuples, avant-courière de leur mort. Malheur à ceux qui font consister la civilisation dans les encyclopédies, dans les journaux et dans certaines doctrines nouvelles; qui régalent du nom d'Ostrogoths et de Vandales ceux qui n'admirent point leurs inepties! J'aime aussi, moi, le vrai progrès; mais non pas, certes, le progrès tel que le comprennent ces hommes. Le véritable progrès est comme l'innocence de l'âge tendre; l'homme le possède sans le savoir, et quand il sort de cette bienheureuse ignorance, quand il se met à pérorer sur un bien si précieux, il prouve qu'il l'a perdu. Les siècles qui ont le plus avancé la civilisation ne surent pas qu'ils le faisaient.

Aujourd'hui que tout le monde a le progrès en bouche, que les livres et les journaux portent ce beau nom pour titre, comment les effets répondent-ils aux promesses et aux espérances? Les hommes sensés qui restent, le savent. On n'est pas stationnaire, non : on marche, on court même, mais en arrière, en arrière, et le mouvement fait croire qu'on marche en avant. Ce qu'on a dit des poétiques, des rhétoriques, des esthétiques, on peut le dire des théories du progrès; elles fleurissent et introduisent le beau dans l'art, quand le génie est impuissant à le réaliser : tout de même, lorsque les hommes se mettent à marcher à la manière des écrevisses, on enseigne l'art d'aller en avant, et le talent de faire de longs discours sur le progrès est alors un bonheur inappréciable. Si le caprice dure, on ira si loin, qu'un homme raisonnable n'osera plus prononcer le mot de progrès sans rougir. Aujourd'hui même, déjà, celui qui parle de progrès est obligé de circonscrire sa pensée avec grande précaution, et de se séparer de certaines sectes, s'il veut être écouté sérieusement du peu d'hommes sages qui nous restent.

Je serais désolé qu'on m'accusât de sortir, à l'égard des personnes, de ces limites de modération et de convenance que l'on peut outrepasser aujourd'hui à l'endroit des doctrines, non-seulement sans crainte de blâme, mais avec droit aux éloges. Dans le cours de cet ouvrage, j'ai quelquefois occasion de combattre plusieurs espèces de penseurs et d'auteurs, de signaler les défauts de certaines classes d'hommes et de citoyens. La contradiction porte déjà avec elle une apparence d'inimitié. Cette apparence semble se changer en réalité, dès que vous parlez avec quelque chaleur, dès que vous jetez le blâme, non plus sur les sentiments, mais sur les mœurs et les goûts d'autrui, quoique vous ne sortiez pas des généralités. Le langage humain est très-imparfait : un homme qui combat les erreurs et les vices paraît en vouloir aux personnes en qui sont ces erreurs ou ces vices. Celui qui se proposerait de parler

de telle sorte qu'il exclût la possibilité d'une pareille interprétation, devrait renoncer à écrire, ou écrire d'une manière insupportable, d'un style qui n'aurait rien de spontané, rien de chaleureux. Ajoutez à cela que l'écrivain qui s'en tient aux généralités ne peut pas toujours signaler les exceptions; il est contraint à donner le probable comme certain, le relatif comme absolu, et à commettre une foule d'autres impropriétés de langage, inséparables du langage même. J'en appelle à ceux qui sont accoutumés à manier sérieusement la parole. Le lecteur judicieux sait donner à ces façons de parler un tour convenable, et les ramener à leur vrai sens; mais tous les lecteurs ne sont pas judicieux. Je le déclare donc expres*sément, je* n'ai nulle intention de faire allusion à aucune personne privée en particulier. Attaquer les vivants me paraît un procédé indigne d'un homme civilisé, d'un homme probe et d'un chrétien. Quiconque interprèterait différemment mes paroles irait contre mon intention, dont la sincérité ne sera point mise en doute par ceux qui me connaissent. Je suis persuadé, je le déclare encore, qu'il se trouve, parmi les défenseurs de toutes ou presque toutes les opinions, des personnes estimables, et que dans les diverses classes de la société il y a d'honorables exceptions, des citoyens exempts des vices ou des défauts qui sont plus ordinaires dans la classe dont ils font partie. Je n'ignore pas qu'il y a un grand nombre d'hommes qui professent des opinions religieuses, philosophiques, politiques, tout-à-fait différentes des miennes, et qui, par le génie, la science, le courage, les vertus morales et *civiles*, méritent certainement amour et respect; j'en pourrais citer plusieurs que je me fais gloire de connaître et de compter pour amis. Mais, à parler en général, je ne m'abstiens pas de nommer les défauts et les erreurs, ni de dire la vérité, quelque amère qu'elle puisse être, à quelques-uns ou à beaucoup. Et j'ai cru pouvoir le faire sans présomption, car un écrivain serait plus qu'injuste, il serait d'un ridicule

intolérable, s'il ne se souvenait, en signalant les défauts des hommes, qu'il est homme lui-même, qu'il a sa part des misères de la nature commune, s'il ne savait que nul ne doit s'attaquer aux individus qu'en tant qu'ils parlent et qu'ils écrivent.

Cet avertissement concerne les personnes privées. Il en est qui voudraient qu'il s'étendît aux personnes publiques ; mais je crois que ceux-là ont tort. Tout le monde est d'accord sur ce point : en matière politique, il est permis de contrôler et de blâmer les actes publics des citoyens, pourvu qu'on reste dans les limites de la justice et de la modération convenable. Or, pourquoi ne pourrait-on pas, pourquoi ne devrait-on pas même, quelquefois, user du même droit dans les autres matières qui ont aussi des œuvres publiques pour objet. Un auteur, comme tel, n'est point une personne privée. Publier par la voie de la presse ses propres pensées, les communiquer à tous les hommes, c'est une action publique, d'une publicité plus grande même que les actes d'un prince ou d'un ministre, quand l'auteur est illustre, quand il peut se faire lire d'un grand nombre et passer à la postérité. Il faut distinguer dans un auteur l'homme et l'écrivain. L'homme, dans le cercle de ses mœurs et de ses actes privés, doit être respecté de tous ; il ne peut tomber que sous la censure de la loi; hors ce cas, sa conduite est inviolable. Il n'en est pas ainsi de l'écrivain. S'il commet une faute quelconque en publiant ses sentiments, chacun peut le blâmer pour cette faute publique. Et en vérité, personne aujourd'hui ne se fait scrupule de censurer de cette façon les opinions littéraires, et surtout les opinions politiques. Qu'un homme abandonne sa faction pour passer au parti contraire, encore qu'il ne le fasse point par un motif abject, il a à l'instant tout le monde à dos, il devient en butte aux lazzis et à la risée de la multitude. On se soucie fort peu de le calomnier ; on l'appelle traître, vendu ; on attribue son changement aux causes les plus viles, on tourne et retourne

avec un soin merveilleux sa vie passée; et malheur si elle prête le flanc par quelque endroit à une sagace et inexorable malignité! En matière religieuse, c'est autre chose. Qu'un homme trahisse la foi jurée à Dieu, trahisse son ministère, insulte la religion, l'Eglise, la majesté du pontificat, se fasse renégat public et profanateur, qu'il entraîne en foule par son exemple les simples dans sa chute, il vous est défendu de dire contre lui une parole sévère, de condamner un scandale si solennel; quiconque a cette audace est accusé d'intolérance, mot magique comme tant d'autres, qui donne raison à qui l'emploie le premier. Mais la tolérance et l'intolérance ont pour objet les actions, non les jugements. La tolérance interdit de *violenter* la conscience d'autrui, et non pas de la juger quand elle se publie elle-même; elle interdit d'entraver et d'usurper la liberté d'autrui, elle n'interdit pas d'influencer les opinions par la parole, de dire que le bien est bien, que le mal est mal, quand il s'agit de faits notoires et accomplis à la vue de tous; autrement la tolérance serait l'indifférence, elle serait pour les uns un privilége qui deviendrait une servitude et un dommage pour les autres. Il est vrai qu'en toutes choses il faut procéder avec une grande modération; mais l'homme qui n'a pas cette modération n'est point pour cela intolérant, il pèche d'une autre manière : il ne faut pas pervertir ainsi le sens des mots, selon les caprices de la mode. Au siècle dernier, on appelait intolérants ceux qui défendaient la religion avec les armes de la science; c'est chose permise aujourd'hui. Mais parce qu'on ne peut pas toujours défendre la foi sans parler des scandales de ceux qui l'offensent, cette sorte de défense ne se tolère pas. Il serait donc permis d'invectiver contre les renégats d'une secte politique et d'une opinion, et l'apostasie religieuse *seule*, devra être respectée! Pour moi, je ne le concevrai jamais. Les peines temporelles contre les délits purement religieux sont à réprouver, parce que, si elles n'ont point d'autre effet, elles font le délinquant pire qu'il n'était, elles rendent la

religion odieuse, et sont opposées à sa nature, toute de douceur et de mansuétude. Mais la censure, même grave, n'est point une de ces peines et n'engendre aucun de ces inconvénients. Elle peut même produire les effets contraires, et souvent elle est nécessaire pour empêcher ou détruire l'influence empoisonnée que des scandales illustres et publics produisent sur la multitude. Autrement la mansuétude chrétienne serait mollesse et lâcheté; elle équivaudrait à une connivence tacite avec ceux qui insultent et blasphèment la religion qui enseigne cette mansuétude. Aujourd'hui, on exige de la religion l'humilité qu'elle commande à ses disciples, et l'on vous permet de la défendre, pourvu que vous le fassiez tout bas. Réfutez les sophismes de ses adversaires, mais avec grande modestie; gardez-vous de dire, fût-ce à bon droit, une parole qui puisse déplaire; gardez-vous d'avoir trop de confiance dans la bonté de votre cause, de montrer cette généreuse assurance qui sied au défenseur de la vérité. Vous ferez même très-bien de louer les intentions de tout ennemi de la foi, et d'élever bien haut en toute occasion la noblesse et la constance de leur conduite (4). A ces conditions, nous vous permettrons d'écrire; sinon, nous vous appellerons intolérant, déclamateur, fanatique, homme incivil, indigne de vous présenter en bonne compagnie. Pour moi, j'ai toujours pensé que le chrétien doit être humble dans tout ce qui le concerne personnellement; mais je tiens aussi qu'une noble fierté ne messied pas au défenseur de la vérité. Jamais je ne pourrai croire que la religion ne soit pas et ne doive pas être grandement superbe, parce que la religion, c'est Dieu; et ce qui est orgueil dans les hommes, est en Dieu le légitime sentiment de sa propre excellence. Il n'est rien de plus impérieux que la vérité, reine suprême et absolue des esprits créés, et sûre, au milieu des persécutions, d'un immortel triomphe. Ceux qui conseillent de défendre mollement sa cause ont pour but de la ruiner, sans le faire paraître : artifice digne de l'empereur Julien, qu

voulait la destruction du christianisme, en ayant l'air de le tolérer. Les défenseurs de la religion ne font droit ni aux conseils, ni aux menaces de cette sorte; ils n'ont garde d'être timides et poltrons, ni d'avoir peur du siècle. Respect profond pour l'homme privé en toute circonstance; à l'égard de l'écrivain, modération; mais franchise sévère toutes les fois que l'honneur de la vérité l'exige. Les oreilles délicates s'en offenseront : on fera grand bruit, une foule de gens s'élèveront contre vous, accoutumés à entrer en fureur quand la religion qu'ils voudraient détruire ose lever la tête et les regarder en face; mais ces colères ne dureront pas. Les emportements et les fureurs des hommes passent, les opinions injustes s'éteignent : seule la raison n'aura jamais tort, elle est assurée de la victoire et du triomphe (5).

La délicatesse moderne n'interdit pas seulement la censure personnelle des vivants, quand il s'agit de religion; elle ne souffre pas même qu'on parle sévèrement des morts. Ce n'est pas que cela soit absolument défendu : nos puritains ne se font pas scrupule d'invectiver à tort et à travers contre les réputations les plus illustres, toutes les fois que la mode ne les a pas consacrées. Mais malheur à qui porte la main sur les idoles de la mode! Malheur à qui parle peu respectueusement de certains noms adorés du vulgaire élégant et dameret! Il m'est arrivé dans mon dernier écrit de parler avec sévérité de Georges Byron et du caractère moral de ses œuvres. Je n'ignorais pas que ses écrits offrent une pâture agréable à un certain monde de lecteurs et de lectrices, et que celui qui ose crier contre le poète anglais court le risque de soulever contre lui une grande tempête; il faut tout dire pourtant, de tels ennemis sont plus redoutables par leur nombre que par leurs forces. Mais quand j'ai de bonnes raisons de croire que ma façon de voir s'accorde avec la vérité, je n'ai point coutume de me mettre grandement en peine pour chercher si elle est en aussi bon accord avec la sagesse des

salons et l'opinion vulgaire. Là on ne se soucie pas trop de la vérité ni de la justice; et s'il avait été pauvre et plébéien, religieux et moral dans sa vie et dans ses écrits, Byron vivant, avec tout son talent poétique, aurait-il été aussi fameux qu'il le fut? mort, trouverait-il tant de panégyristes de sa personne, et tant d'admirateurs de ses ouvrages? Il est permis d'en douter. Je ne suis le courtisan ni des vivants, ni des morts; je méprise hautement les illustres vicieux, et je les juge les plus vils des hommes, après leurs adorateurs. Je prierai ensuite les fougueux défenseurs de Byron de répondre à cette question: ce que j'ai dit de ses mœurs et de la moralité de ses écrits, est-ce vrai ou faux? Si c'est faux, il serait bon de le savoir; si c'est vrai, qu'ils me permettent de le dire : ou la religion et la morale sont une chimère, ou je n'ai point dépassé les bornes en parlant du poète anglais. Et je ne suis pas le seul à penser ainsi : je sais des Anglais très-doctes et très-modérés qui n'ont point meilleure opinion, et qui ne parlent pas plus favorablement de leur compatriote. Comment? Un homme aura passé ses jours à blasphémer la providence de son Créateur, et il ne sera pas permis de dire sur lui une parole de blâme! Un poète aura usé son talent à corrompre ses semblables en les charmant, usé son génie à déraciner les fondements de la société humaine qui sont les terreurs et les espérances de la religion, et l'on ne pourra pas le proclamer plus coupable devant Dieu et les hommes que ces vulgaires malfaiteurs qui languissent dans les cachots et expirent au gibet! Les beaux vers feront excuser la dissolution des mœurs et l'impiété des doctrines! Vous méprisez à bon droit et réputez vil le brigand, le parjure, le traître, et vous justifiez, vous louez, vous élevez au ciel le blasphémateur, le sacrilége, le corrupteur de la jeunesse et de l'innocence! A vos yeux, criminel est celui qui offense les hommes, et il faut louer celui qui s'attaque à Dieu! Où en sommes-nous, si c'est ainsi qu'on parle aujourd'hui, si par faveur pour un poète, on ne tient

nul compte de ce qu'il y a de plus sacré et de plus vénérable ? — Mais ce poète fut un grand génie, un rare caractère, il était d'illustre naissance. — Et qui vous le nie? Que Byron ait été plus grand encore, supposons-le; qui ne voit que ses qualités augmentent sa faute au lieu de l'amoindrir? Plus sont grands les dons de la nature et de la fortune que Dieu accorde à un homme, plus est coupable l'abus que cet homme en fait. Le génie et une éducation cultivée aggravent les fautes, parce qu'ils augmentent à la fois les mauvais effets qui en proviennent et la faculté de les éviter. Quant à la noblesse de la naissance, en vérité, je m'étonne qu'on mette en avant, pour excuser un auteur, une allégation qui ferait rire si on la produisait pour disculper un prince. Tacite a épargné peut-être la toge des patriciens et la pourpre des empereurs? — Mais Byron avait reçu de la nature les passions les plus ardentes, qui rendent ses travers excusables. — Je sais que l'emportement des passions diminue la faute, et je ne pénètre point dans la conscience du coupable pour la juger. Je désire de cœur que cette raison ait valu le plus possible à cet infortuné en présence du juge suprême. Mais si la passion diminue la faute, elle ne l'annulle pas; si elle peut faire pardonner les écarts et les emportements passagers, elle ne peut disculper et justifier toute une vie. Elle peut excuser une parole libre, quelque poésie fugitive, oui ; la turpitude d'un livre infâme, elle ne peut l'effacer. Et ici je ne parle que des actions extérieures; là cesse notre compétence, à nous autres hommes qui ne pouvons aller plus loin, en jugeant les défauts d'autrui. — Où en serait la juste et salutaire sévérité de l'histoire, s'il fallait pallier et flatter les crimes illustres, par une sotte bénignité envers les passions des criminels? Quel malfaiteur n'est pas le jouet de ses penchants, et à ce titre, digne de commisération et d'excuse? Qui ne sait que l'énormité d'un délit est proportionnée à la violence des mouvements qui le produisent, et que les grands coupa-

bles sont presque toujours des hommes à trempe ardente et à grandes passions? La pure méchanceté est très-rare, si toutefois elle se rencontre chez les hommes. Le brigand lui-même est la victime malheureuse de cette maladie qui travaille notre nature. Et si, malgré cela, vous haïssez le voleur, si vous détestez l'homme qui a répandu le sang de son frère, n'aurez-vous pas en abomination l'auteur d'un mauvais livre, qui est spoliateur, homicide des âmes, et coupable d'autant d'assassinats qu'il y a de malheureux à qui il enlève la foi et l'innocence? Si nous pouvions voir réunis devant nos yeux les homicides moraux que commet, dans le cours de quelques générations, un écrit impie ou immoral, mais célèbre, nous serions saisis d'horreur; nous verrions que si la valeur morale des actions dépend en partie de leurs effets, aucun crime, peut-être, n'est comparable à celui-là. — Mais le poète anglais a racheté ses erreurs en consacrant sa fortune et sa vie à la cause sacrée des Grecs. — Oui, il a aidé les Grecs de son temps; mais il a nui et il nuira à toute l'Europe, tant que dureront ses écrits, école d'impiété et de corruption. Il favorisa les intérêts politiques d'un peuple qui en était très-digne; mais en foulant aux pieds la vertu et la religion, il a coopéré à la dépravation de ces populations elles-mêmes, qu'il voulait soustraire au joug des Turcs. Or, je ne sais s'il est une balance où ce bien pourrait faire contre-poids à ce mal, à moins, peut-être, que ce ne soit celle de notre siècle, à laquelle toutefois je m'en rapporte. Plusieurs tiennent Voltaire absous de ce lourd bagage d'obscénités et de blasphèmes qui encombrent ses écrits, pour quelques bonnes maximes qu'on y rencontre; et ils l'appellent bienfaiteur de l'humanité, parce qu'il a écrit sur la tolérance et fait déclarer innocente la mémoire de quelque homme juste opprimé. A ce compte, je l'avoue, Byron aussi est très-bien justifié. Mais alors, je ne vois pas comment on peut rire des casuistes flagellés par B. Pascal dans ses *Provinciales;* ceux-ci, avec tout

leur relâchement, auraient eu horreur de mettre en avant un acte de vertu politique pour excuser des écrits impies et obscènes. A tout prendre, si je ne puis admirer la doctrine, j'admirerai du moins la simplicité et l'ingénuité de nos nouveaux moralistes, qui ne s'aperçoivent pas qu'en faisant l'apologie de Byron, ils font une amère satire d'eux-mêmes et du siècle dans lequel ils vivent (6).

Ces sentiments, et la liberté avec laquelle je les exprime, ne peuvent me gagner ni approbateurs ni amis chez mes contemporains; ils m'attireront plutôt la haine ou le dédain d'un grand nombre. Je crois ne pas me tromper moi-même, et pouvoir protester dès maintenant que je ne rendrai ni rancune aux malveillants, ni dédain peut-être aux dédaigneux. Il me manque beaucoup du côté de la nature et de la fortune; mais je rends grâce à la Providence de m'avoir accordé deux biens : quelque fermeté pour m'attacher à ce que je crois bon et vrai, et un cœur qui peut se suffire à lui-même et se passer, pour être heureux, de l'approbation et des louanges de la multitude. Si donc, parce que je fais profession d'être catholique, je me vois taxé de faiblesse d'esprit, d'idiotisme, d'ignorance de la civilisation du siècle, de manie pour les vieilleries les plus usées, d'incapacité pour apprécier l'exquise perfection du savoir moderne, je le supporterai patiemment. Si l'on m'accuse de ne pas aimer la liberté, parce que je hais la violence dans la conquête et la licence dans la possession de ce trésor; ou d'être un cerveau échauffé, parce que je déteste le despotisme, et que je désire pour ma patrie un état de choses plus digne de sa grandeur, je ne m'étonnerai point de l'accusation, et je n'y donnerai pas grande importance. Si mes spéculations philosophiques sont méprisées, comme des abstractions inutiles ou des niaiseries scholastiques, indignes d'examen, je n'en serai pas même fort troublé (7). La conscience que j'ai de ne point mériter ces imputations et les autres du même genre, me consolera suffisamment. Un seul

soupçon me serait lourd à porter, et la considération de son injustice ne suffirait pas peut-être pour en adoucir l'amertume: c'est qu'on ne crût pas à la sincérité de quelqu'un de mes sentiments, qu'on pensât qu'ils ne sont pas tous dictés par un ardent amour pour ma patrie. Je puis errer par vice de l'entendement; je ne puis errer en péchant par la volonté ni par le cœur. Je travaille à exposer aux Italiens ce que je crois vrai et utile, sans chercher si cela plaît encore, si cela est conforme à l'opinion de tous ou du grand nombre. Je le dis sans hésitation, sans détour, sans voile; je le dis franchement et hardiment comme je le pense, comme doit parler à des hommes généreux quiconque ne s'estime pas indigne de leur société. Si je donne dans l'erreur, que d'autres me redressent; mais que nul ne m'accuse d'aimer peu ma patrie; car je parle sincèrement, car je ne recule pas lorsqu'il se présente à dire des choses utiles, qui seront en même temps dures et désagréables. Le mensonge seul est une injure, et de tous les ennemis qu'on puisse avoir, les pires sont les flatteurs.

Pour moi, je me croirais pire qu'un flatteur, si je partageais lâchement l'opinion de ceux qui veulent rendre l'Italie heureuse, en lui insinuant l'amour des choses et des usages étrangers. Contre ceux-là j'ai écrit ailleurs, et ici encore je ne garderai pas le silence, et je parlerai, s'il plaît à Dieu, tant que j'aurai vie; car c'est là un de ces points sur lesquels je ne puis pas plus craindre de me tromper, que je ne puis douter que je sois italien. Les étrangers ont toujours nui à l'Italie, non moins par leur influence morale que par la force et les armes. Il est né au siècle passé, et elle fleurit encore, une secte de gallomanes [1], gens qui voudraient tirer de Paris, avec les modes de la toilette, les trois éléments de la civilisation :

[1] Dans une lettre écrite en français et adressée à la *Revue des Deux Mondes*, M. V. Gioberti lui-même a traduit ainsi le mot italien *gallizzanti* *gallomanes*, comme nous disons en français *anglomanes*. (N. du T.)

la philosophie, la religion, la langue. Nul aliment n'est de leur goût, s'il n'est français, ou pour le moins assaisonné à la française. Les Français sont assurément une très-illustre nation; ils ont produit de grands hommes et fait de grandes choses; ils possèdent plusieurs inventions et institutions que nous ferions sagement de nous approprier; ils ont, sous plus d'un rapport, bien mérité de la liberté civile et politique de l'Europe; ils paraissent destinés à être les alliés de l'Italie, quand l'Italie sera redevenue une nation. Mais leur génie national est très-différent du nôtre, et en tout ce qui concerne, non les liens politiques, non le matériel et le positif de la vie extérieure, mais le moral, en ce qui touche à la vie intime des esprits et des âmes, nous devons nous garder soigneusement de les imiter. Autrement nous prendrions ce qu'ils ont de mauvais, et non ce qu'ils ont de bon. Car comme il est impossible de dépouiller sa personnalité et de changer de nature, quiconque s'obstine à vouloir le faire ne réussit qu'à copier les défauts d'autrui. Ainsi en arrive-t-il aux gallomanes, qui troquent l'or de la patrie contre le clinquant étranger. Acte souverainement indigne et souverainement ridicule, qui doit faire rire les Français eux-mêmes; car il n'est pas croyable qu'en traitant avec nous, ils aiment mieux trouver des singes que des hommes. Les rapports civils des nations, loin d'exiger qu'aucune d'elles abjure son caractère propre, pour prendre celui d'une autre, veulent au contraire que toutes conservent à l'envi leur propre nationalité; autrement les peuples perdraient leur moi individuel, et avec lui toute leur valeur. La France et l'Angleterre sont unies; toutefois les Français se moquent, et à très-bon droit, des anglomanes; et nous, nous applaudirions aux gallomanes, qui ne plaisent pas même aux Français; car, s'il m'en souvient, Sevelinges [1] traite assez mal les auteurs italiens qui ignorent leur propre langue, et chamar-

1 Préface à la traduction française de l'*Histoire d'Amérique* de Botta.

rent leur style de gallicismes. Mais comment s'étonner de ce qu'on préfère parler et écrire français plutôt qu'italien, puisqu'on néglige d'étudier sa propre langue? Combien d'Italiens lisent nos classiques? Et pourtant on dévore en Italie les plus minces romans imprimés sur la Seine. Combien étudient la philosophie dans Cousin, et n'ont point ouvert un volume de Galluppi, le premier pourtant de ses contemporains qui ait traité la psychologie avec le bon sens italien! Combien ne connaissent Vico que par le méchant abrégé d'un auteur français! Combien admirent la prose poétique ou frénétique de nos voisins, et méprisent la pure et sage diction des Botta, des Leopardi, des Giordani! Combien se plaisent dans la prose rimée dont Lamartine va déchirant sa renommée de poète, qui vilipendent Monti, et n'ont souci d'Arici ni de Niccolini! Cicéron, qui parlait une langue beaucoup moins parfaite que le grec, affirme qu'après avoir lu une tragédie de Sophocle dans l'original, il se plaisait à la relire dans la mauvaise traduction d'Attilius [1]; et moi, j'ai rencontré en Italie plus d'un Italien qui ne connaissait Manzoni et Pellico que par les versions françaises. Cette incroyable folie serait encore supportable, si elle ne s'étendait pas au-delà de la littérature, ou de quelque rameau secondaire de la philosophie; mais elle a envahi les plus nobles et les plus importantes parties de nos connaissances, elle a infecté dans ses sources la sagesse civile. Depuis un siècle, les Italiens s'obstinent à vouloir chercher en France la philosophie et la religion, quand justement, depuis un siècle et plus, les Français ont perdu religion et philosophie! Je démontrerai ce point dans cette introduction; et je le signale ici, pour avoir occasion d'admirer notre discernement, qui s'en va chercher des biens, dont nous pourrions abonder, dans un pays où ils ne se trouvent pas. Plusieurs se lamentent, disant que les livres italiens sont vides d'idées, de

1 *De Fin*, I. 2.

choses bonnes et utiles, qu'ils sont pleins d'inepties et de niaiseries. Si l'on parle de tous les livres, cela est faux; pour une grande partie, je l'accorde. Notre littérature est vraiment stérile, avilie. Elle est presque entièrement desséchée dans les têtes italiennes, la veine de l'invention et de la fécondité. Mais depuis quand? Depuis que nous avons perdu l'indépendance nationale, depuis que nous avons commencé à servir l'étranger. Il nous faudrait aujourd'hui nous persuader que la fécondité du génie dérive des mêmes causes qui enfantent la grandeur politique d'une nation, nous persuader qu'un peuple civilement esclave ne peut être moralement libre ni penser par lui-même. La foi religieuse et la vigueur du génie philosophique dépendent de la force d'âme, et la force d'âme permet difficilement qu'une nation soit subjuguée et morcelée par les barbares. Mais, d'autre part, une nation morcelée et opprimée ne peut espérer de reconquérir et de conserver son unité et son indépendance, si elle ne recouvre pas l'énergie morale, si elle n'entreprend pas de se procurer, par sa propre industrie, ces nobles aliments dont se nourrissent l'esprit et le cœur. Je croirai à l'accomplissement de la rédemption civile de l'Italie, quand je la verrai en possession d'une philosophie et d'une littérature qui lui soient vraiment propres; quand je la verrai soigneuse et passionnée pour la culture de sa langue (8), de ses arts, de ses richesses intellectuelles; quand je la verrai catholique et fière de posséder le siége de la religion et la gloire du pontificat chrétien. Tant qu'ils vénérèrent la majesté du sénat, les anciens Romains furent libres au-dedans, et au-dehors maîtres du monde; mais dès qu'ils commencèrent à mépriser cette paternité civile, ils tombèrent sous le joug impérial, pour de là passer sous celui des Barbares. Les Italiens du moyen-âge virent tout fleurir, liberté, commerce, arts, lettres, armes, et ils eurent de la gloire tant qu'ils s'inclinèrent devant la paternité spirituelle du premier citoyen de l'Italie; mais dès qu'ils l'eurent méprisée, la

servitude arriva. Les anciens Gibelins furent la cause principale de la ruine de l'Italie; les modernes Gibelins, sans le vouloir et sans le savoir, continuent l'œuvre des premiers. Et qu'on ne m'objecte pas ici les défauts des hommes : je n'ai pas égard aux hommes, mais aux institutions; ceux-là passent et changent, celles-ci durent et sont immortelles. Voulez-vous réparer ces fautes? Commencez à embrasser les institutions, à les vénérer, à les protéger avec l'ardeur de la charité et de la foi; faites que la vie morale, la vie de l'esprit circule de nouveau dans le grand corps national, et vous verrez les membres les plus nobles participer au mouvement universel, devenir plus beaux et pleins de vitalité. Comment peut-il se faire que quand le corps est atteint de léthargie, la tête parfois ne languisse pas? Arrachez-vous à l'erreur, c'est l'unique voie de rédemption : le salut de l'Italie ne peut venir d'ailleurs que de Rome. Par un décret éternel de la Providence, Rome a reçu pour son lot d'être la métropole et la dominatrice du monde : l'ancienne république, l'ancien empire préparèrent la voie à l'unité cosmopolite du pontificat. Tel était le but, tels furent les moyens. Quiconque n'est pas capable de cette grande vérité, n'a point d'yeux pour lire l'histoire. Mais savez-vous d'où dépend la force de Rome, même dans les affaires civiles? De l'obéissance de ses enfants. Crescenzio, Arnaud de Brescia, Nicolas de Lorenzo, François Baroncelli, Etienne Porcari voulurent opérer la restauration de Rome en ressuscitant un fantôme de liberté païenne, et ils périrent. Et leur entreprise ne pouvait avoir d'autre issue : restaurer Rome chrétienne en renouvelant les institutions du paganisme, était un anachronisme trop énorme. Voulez-vous l'union de l'Italie? voulez-vous la soustraire aux déchirements de la tyrannie intérieure, à l'ignominie du joug étranger? Délivrez-la d'abord du joug des fausses opinions, réunissez-la dans la profession de la foi sainte de la vérité; commencez par répudier ces folles théories d'une liberté licencieuse, mère

du despotisme, théories nées de la félonie de Luther, et qui ont grandi par les soins des sophistes d'Angleterre et de France [1]. Si vous consacrez ces funestes doctrines, au lieu de les abattre et de les déraciner, est-il étonnant que l'autorité conservatrice de la vérité se montre hostile à vos desseins? La sagesse dont le chef de l'Eglise a donné l'exemple il y a peu d'années, en rejetant un pernicieux conseil, pourrait sembler douteuse à certains hommes, si le malheureux conseiller n'avait pris lui-même la peine de la justifier et d'instruire le monde par le travers le plus inouï dont ce siècle ait été le témoin. L'erreur d'un grand nombre consiste à croire que la vie peut venir des membres seuls, sans le concours et l'influence de la tête. La vie, c'est-à-dire, la liberté, la puissance, l'union, la civilisation d'un peuple, dépend de la vigueur de son esprit; et la vigueur spirituelle de l'individu, de l'état, de la société entière, a ses racines dans la religion. La rédemption de l'Italie, je le répète, doit venir principalement de cette foi qui a dans Rome son siége suprême. Mais si l'on croit qu'elle doive venir de Paris, et qu'on colporte de là ces pauvres idées, dont on veut nourrir l'intelligence et le goût italien, notre infamie sera éternelle. Eh! mon Dieu, de quelle valeur sont donc ces idées dont les gallomanes inondent la péninsule? Quel suc, quel nerf y a-t-il dans les compositions littéraires et philosophiques qui sortent de leur école? Quand on lit ces misères, les paroles manquent pour exprimer la honte et la douleur à qui conserve une étincelle de l'esprit antique. Ne nous plaignons donc pas de manquer d'idées, quand on va, pour en avoir, puiser à une source si bourbeuse. Cessons donc de nous étonner si le petit nombre de ceux qui parmi nous méritent le nom de penseurs, ont horreur de s'abreuver aux sources françaises. Quel est le

1 Je prie le lecteur impatient de ne pas s'irriter de mes assertions; je les prouverai dans le cours de l'ouvrage.

plus grand, je dirai mieux, l'unique philosophe italien du siècle passé? Jean-Baptiste Vico, qui seul, ou presque seul parmi les penseurs ses contemporains, se préserva de la contagion française et sut penser en enfant de l'Italie. Quel est, pour la sublimité des pensées, la vigueur des sentiments, la dignité de la vie, la constance et la force d'âme, le plus grand poète du même siècle, le seul qui ne soit pas au-dessous du nom italien, et le plus digne de reposer dans l'église Sainte-Croix auprès d'Alighieri? Victor Alfieri, le plus illustre adversaire des Français depuis Dante, Jules II et Machiavel. De cette hauteur, descendons dans les régions inférieures de la littérature et des sciences, et cherchons les noms qui ont le mieux mérité de l'Italie. Qui rencontrons-nous? Gravina, Metastase, Goldoni, Gaspar Gozzi, Maffei, Marini, Muratori, Tiraboschi, Zanotti, Parini, et quelques autres; or ils furent tous entièrement à l'abri de l'influence française, ou ils en furent moins infectés que leurs contemporains, et seulement autant que l'exigeaient les nécessités du temps et de la fortune.

Il ne faut pas croire pour cela que je sois injuste à l'égard des Français, en leur refusant les éloges qui leur sont dus, ni que je fasse injure à ceux qui les louent autant qu'ils sont vraiment louables. Ennemi, comme je le suis, de toute exagération, je crois qu'il y a du bon et du très-bon dans tous les pays; je crois qu'il y en a en France, bien que pour l'ordinaire ce ne soit pas ce qu'on y cherche. Je n'attaque pas ici les hommes sages qui savent tirer parti des exemples, distinguer les vertus d'autrui de ses vices, et imiter ces dernières sans se dépouiller de leur propre personnalité. Je crie contre ces Italiens bâtards qui foulent aux pieds leur patrie, tandis qu'ils appellent Paris la capitale du monde civilisé; qui élèvent jusqu'au ciel les inepties qu'on y débite en littérature, en philosophie, en politique, en religion; qui n'admirent que les biens des autres, sans connaître

les leurs et sans en avoir souci; qui préfèrent aux joyaux et aux richesses domestiques les guenilles des étrangers. Ceux-là sont des niais, qui s'amusent avec des enfants et se croient des hommes; des aveugles qui s'imaginent être voisins de l'âge d'or, et ne voient pas que l'Italie est sur le point de tomber dans une barbarie plus ténébreuse, plus incurable, plus horrible que celle du moyen-âge. Mais comment persuader de pareilles gens, comment même s'en faire écouter? On peut suppléer au manque de savoir par l'instruction; on ne peut remédier à la médiocrité du génie, à la basse trivialité des pensées, à la trempe mesquine et vulgaire des sentiments. Il y a, et il y aura toujours une foule de gens (et toute la foule est ainsi) pour qui tout talent, tout mérite, toute vertu, toute grandeur consistera à faire du bruit (9). Cette classe d'hommes aime par-dessus tout le fracas, et ils ressemblent aux paysans qui donnent la palme de l'éloquence à celui qui a une plus grande vigueur de poumons et qui crie le plus fort. Et vraiment, si les progrès de la civilisation doivent se mesurer sur l'exercice de la langue et des oreilles, on ne peut refuser à nos voisins le privilége d'avoir beaucoup progressé, car le fracas que font les Français depuis un siècle, assourdit et met en rumeur tous les peuples civilisés. Leur influence est universelle et très-efficace; oui, et personne ne le nie, mais elle ne s'exerce que pour détruire. Religion, morale, littérature, langue, l'influence française corrompt tout, altère tout, anéantit tout dans le monde civilisé; et si c'est à cela que vous faites allusion, quand vous appelez Paris la métropole de la civilisation universelle, personne ne peut vous contredire. On ne peut vous répondre qu'une chose : c'est que la civilisation n'est pas du négatif : elle édifie et ne renverse pas; elle ne se plaît point dans les ruines : son œuvre est la même que celle de l'architecte qui ne fait point consister son art à démanteler les anciens édifices, mais à les restaurer et à les rendre parfaits.

Le génie français, impropre à la synthèse et destitué d vertu créatrice, montre à détruire une puissance de géant et à édifier une force d'enfant, tant ses œuvres sont grêles débiles, puériles! Aussi, s'il réussit merveilleusement s'approprier les inventions des autres, et quelquefois à le perfectionner, il ne pourrait peut-être en citer une don il soit le véritable auteur, ni dans la carrière de l'ima gination, ni dans celle de la politique, ni dans celle d l'intelligence. Les erreurs mêmes qui dominent en Franc sont d'origine étrangère. Descartes a emprunté sa méthod philosophique à Luther. Jean Locke a exercé un empire absolu sur la philosophie française durant l'espace d'un siècle et il règne encore aujourd'hui sur la politique; Condillac et Rousseau étaient ses disciples. Maintenant on a commencé à copier les Allemands et à leur emprunter le panthéisme, le rationalisme théologique et autres monstruosités pareilles. Je dis monstruosités, parce que toutes ces doctrines ne sont pas moins pernicieuses en pratique, qu'absurdes en théorie. Les deux systèmes en faveur parmi le vulgaire des écrivains, la souveraineté du peuple et la théorie du progrès (au sens dont la plupart l'entendent), sont deux formes du sensualisme, qui anéantissent tout pouvoir politique, toute vérité spéculative, toute tradition sociale et religieuse. Car que font ces deux systèmes en plaçant, l'un, le droit dans la force, l'autre, la vérité dans la mode; et en introduisant, le premier, un gouvernement matériel exercé par la multitude, le second, une vérité muable soumise aux vicissitudes des temps? Ils détruisent l'absolu dans les deux ordres de la société et de la science, et ils aplanissent la voie à un athéisme théorique et pratique, public et privé, le plus large et le plus pernicieux qu'on puisse imaginer. Destituée de toute consistance logique, de toute fécondité politique et scientifique, la souveraineté du peuple est la barbarie dans la société, comme la doctrine hétérodoxe du pro-

grès est la barbarie dans la science. Or, il ne serait pas difficile de le prouver, presque toutes les opinions en vogue aujourd'hui en France, sur la politique, la philosophie, la religion et la littérature même, appartiennent à l'un ou à l'autre de ces deux systèmes, et souvent aux deux ensemble. Ainsi l'on peut en conclure que la civilisation française actuelle est souverainement destructive.

L'œuvre de la France est donc tout-à-fait inutile, dira quelqu'un? La Providence a donc permis que ce noble pays, et presque toute l'Europe à sa suite, déviassent du droit chemin, et sans nulle compensation? — Gardons-nous encore d'exagérer ici. Rappelons-nous que le ciel ne permet le mal et les désordres, même les plus graves, qu'en vue de quelque bien. Si l'on considère dans toute son étendue la période de l'hétérodoxie moderne dont l'Allemagne, l'Angleterre et la France sont les principaux instruments, on verra que le suprême régulateur l'a permise pour corriger et enseigner les hommes, selon cette sentence divine et profonde : *les hérésies sont nécessaires*[1]. Le moyen-âge, qui conserva beaucoup d'anciens désordres et en introduisit de nouveaux, ne fut pas innocent. La souveraineté politique des papes, utile et sainte en elle-même, fut quelquefois abusive : peuples et princes, petits et grands ont également failli. Or, d'après une loi universelle et très-sage, quand les différents corps des sociétés humaines sont malades, le remède doit naître du mal même. ***La période de l'hétérodoxie moderne a été permise par la Providence pour épurer l'orthodoxie et détruire les abus introduits dans la pensée et dans l'action des hommes.*** En pareil cas, le comble du désordre devient, par l'effet même de son excès, un principe d'ordre, et comme une crise salutaire qui guérit le malade; et c'est un de ces changements qu'on appelle révolutions. Soit qu'elles aient lieu dans l'ordre politique ou dans l'ordre

1 *Oportet et hæreses esse.* 1 Corinth. XI-19.

intellectuel et religieux, les révolutions sont des agents de destruction et non d'édification; elles sont utiles négativement, en ce sens qu'elles nettoient le champ de la zizanie qui le couvre et le rend infécond. Mais elles arrachent le bon grain avec l'ivraie, et quand l'orage a passé, il faut semer de nouveau. Notre siècle est propre à cette œuvre sainte, et tous les hommes doués de haut génie et de grand cœur devraient y concourir, et consacrer tous leurs travaux au but sublime de la *restauration de l'orthodoxie européenne, détruite depuis trois siècles*. Mais il est certain que, pour y arriver, il n'est pas nécessaire de recourir à ceux qui ont accompli l'œuvre de destruction (10).

L'imitation des Français est pour nous la plus dangereuse de toutes, et la plus facile, bien qu'elle soit la moins conforme au génie italien. Comment ces deux propositions, qui paraissent s'exclure, sont-elles ici simultanément vraies, il faudrait de longues pages pour le démontrer. Mais cette imitation n'est point certainement la seule contre laquelle nous devions nous prémunir. Quand une nation est tombée bien bas, il s'engendre dans un grand nombre de cœurs des sentiments de défiance d'eux-mêmes, un affaissement, une bassesse, une lâche indolence, qui fait qu'ils sont disposés à recevoir leur pâture du premier qui se présente, comme ces mendiants qui sortent le matin pour quêter, et tendent la main au premier inconnu qu'ils rencontrent sur le chemin. Ainsi, aujourd'hui, bien des nobles enfants de l'Italie voudraient forcer leur mère à vivre d'aumônes, et ne sachant pas être bons Italiens, ils se font singes de l'étranger. Je ne serais pas étonné si dans quelque temps, l'usage s'introduisait d'imiter, par exemple les Russes, et si l'on cherchait à adoucir notre langue en la rapprochant de l'idiome moscovite. En attendant, plusieurs nous conseillent d'emprunter la philosophie aux Allemands. Comme ce point rentre plus spécialement dans mon plan, j'en dirai deux mots.

Nul n'apprécie mieux que moi la nation germanique, tant pour son caractère, que pour les mérites qu'elle a acquis dans plusieurs branches de la science, et spécialement dans l'érudition ; en ce point, elle a peu d'égaux parmi les peuples modernes. On peut même le dire généralement, les Allemands sont, sous plusieurs rapports, les seuls Européens qui sachent encore étudier et qui n'aient point perdu ces habitudes laborieuses qui, il y a deux siècles, étaient communes à toutes les nations lettrées de l'Europe. Aussi, qu'on nous conseille d'imiter en vaillants émules la vigilance et l'ardeur avec laquelle ils entreprennent et poursuivent les études, les moyens qu'ils emploient pour acquérir une solide et vaste érudition, loin de contredire, j'unirai ma voix à ceux qui donneront un tel conseil. Mais j'ajoute franchement que je ne crois pas les Allemands en état d'être nos maîtres en religion et en philosophie. Et cela, parce qu'ils ont perdu l'une et l'autre, et qu'ils se trouvent, comme je l'ai insinué, dans une condition semblable à celle des Français. Que mon avis en cela ne déplaise pas aux Allemands, il ne fait aucun tort à leur science ni à leur génie; je dis plus, sous certain rapport, il honore leur esprit, comme je le ferai observer ailleurs. En effet, c'est en vertu de la logique qu'ils ont perdu leurs croyances religieuses ; et par la même fatalité, ils ont réduit la philosophie à l'état où nous la voyons aujourd'hui. La philosophie est impossible, si elle n'est fondée et appuyée sur la religion : celle-ci est la base, celle-là le toit de l'édifice. Luther, par sa rébellion, a déraciné les fondements, et les Allemands, ses contemporains, furent bien coupables en se laissant entraîner par la déplorable faconde de ce moine forcené. Mais depuis que la seule foi possible s'est vu substituer ce fantôme trompeur qu'on appelle protestantisme, les générations subséquentes, malgré tout leur génie et tous leurs efforts, sont excusables de n'avoir pu bâtir sur le sable mouvant que des édifices prêts à tomber en ruine, aux yeux même de ceux

qui les avaient élevés. Jusqu'au temps d'Emmanuel Kant la philosophie allemande, quoique cultivée par des protestants, fut en grande partie catholique, par la raison que la science rationnelle était en apparence séparée de la science théologique, et qu'ainsi il était naturel, pendant la première période de la nouvelle hérésie, que ses sectateurs continuassent de philosopher plus ou moins selon l'ancienne méthode. Aussi le luthérien Leibniz [1], dans ses spéculations, se montre catholique, comme le catholique Descartes est protestant dans ses méditations. C'est précisément de celui-ci qu'est née l'application de l'hétérodoxie religieuse aux matières philosophiques ; c'est de lui que l'a empruntée Kant, qui a introduit la réforme rationnelle dans sa patrie où Descartes en avait pris le germe ; car le kantisme n'est que le cartésianisme mené à sa perfection. Parmi les philosophes qui ont fleuri depuis Kant, les uns ont combattu la doctrine critique : ceux-là ont philosophé par eux-mêmes ; ils ont renouvelé les systèmes anciens, ont essayé d'en créer de nouveaux ; mais ils ont produit peu de chose, et la preuve, c'est que dans cette nation si studieuse, où toute idée féconde germe et fructifie, ces philosophes n'ont point fait école et sont demeurés isolés. Les autres, prenant au contraire, pour point de départ, la psychologie kantiste, et se proposant de créer une ontologie renversée [2], aboutirent au panthéisme. Cette doctrine, en se modifiant successivement et revêtant diverses formes, a produit la période panthéistique, qui date de Fichte, et dure encore aujourd'hui ; et c'est là ce qu'on entend ordinairement sous le nom de philosophie allemande. Or, si l'on examine la

1 J'écris Leibniz (et non Leibnitz, comme la plupart écrivent aujourd'hui), parce que telle est l'orthographe adoptée par ce grand homme qui, probablement, savait écrire son nom.

2 Pour comprendre la force de cette expression, il faut avoir lu surtout le chap. 3e de cet ouvrage. (N. du T.)

valeur scientifique de ces deux phases de la philosophie allemande, la première, qui comprend l'école leibnizienne, sera trouvée éminente; et en effet, je tiens pour assuré que la vraie philosophie, considérée dans sa substance et non dans les accessoires, finit en Europe avec Leibniz et Malebranche. Aussi le philosophe, qui veut renouveler la science, peut la prendre au point où l'ont laissée ces deux grands hommes; mais il doit l'épurer et l'accroître, car l'antique capital de la vérité ne peut être remis en crédit, s'il n'est enrichi de nouveaux accroissements; et la vieille philosophie n'aurait pas péri, si elle n'avait point été défectueuse. Emmanuel Kant est un psychologue éminent, mais sa doctrine théorique est radicalement vicieuse, et même, à parler rigoureusement, elle n'est point une doctrine. Quant aux panthéistes, on ne peut certainement le nier, ils ont fait preuve de beaucoup de génie, et il y a du bon dans leurs ouvrages. Mais le panthéisme est essentiellement faux; de plus il est la substance de l'hétérodoxie philosophique, qui, à proprement parler, ne mérite pas plus le nom de science que l'hérésie ne mérite celui de religion. La vérité seule a le privilége d'être philosophique, c'est-à-dire, *idéale*: l'erreur est une pure négation qui ne peut revêtir les apparences du positif qu'en substituant aux idées des abstractions vides ou de vains fantômes. Aussi le système des panthéistes est-il plutôt une poésie ou une algèbre de concepts qu'une doctrine philosophique. Et voilà pourquoi de pareils systèmes ne font pas longtemps fortune. Témoin l'Allemagne qui a dissipé un immense génie, épuisé une riche imagination dans cette œuvre ingrate, et qui se trouve, à l'heure qu'il est, très-pauvre dans son opulence. Avec les vingt ou trente théories philosophiques qu'elle possède, on ne peut pas dire en toute verité qu'elle ait une demi-philosophie.

Si les Italiens veulent être philosophes, s'ils aspirent à la gloire de rendre à l'Europe la vraie philosophie qu'elle a perdue depuis longtemps, il leur faut tout attendre avec con-

fiance de Dieu et de leur propre génie, rien des enseignements ni des modèles étrangers. J'ai grande confiance dans la puissance du génie italien, je veux dire du génie du petit nombre, car la foule est, en Italie comme ailleurs, pareille aux moutons qui marchent en aveugles, serrés les uns contre les autres, sans s'inquiéter si le chemin qu'ils ont pris mène au but ou au précipice. Plusieurs choses sont exigées pour cultiver aujourd'hui la vraie philosophie : il faut renouer le fil de la véritable science, il faut lui donner plus de précision dans les principes et dans la méthode, il faut enrichir le patrimoine de nos aïeux de nouvelles déductions et d'applications utiles. J'exposerai dans le cours de cet ouvrage ma façon de voir sur ces différents points. Et l'on verra par cet exposé que la science ontologique, véritable substance de la philosophie, est perdue, et qu'il est nécessaire de la refaire en entier, en empruntant les principes à qui seul peut les donner. Mais si l'ontologie ne peut logiquement trouver de base hors d'elle-même, il est vrai néanmoins que l'esprit peut s'y préparer jusqu'à un certain point par les recherches psychologiques. Pour se guider dans ces recherches, je crois que les jeunes Italiens trouveront des secours plus sûrs et plus efficaces chez eux et dans l'école écossaise que chez les Allemands ; j'excepte Leibniz et quelques parties de Kant. Qu'ils s'accoutument et se familiarisent avec nos philosophes du moyen-âge et des siècles subséquents, jusqu'à Vico, non pas pour les suivre en tout, mais pour s'y inspirer, pour donner à leur pensée la fécondité et la chaleur, en l'approchant de la vive flamme de l'antique génie italien.

Le génie italien se révèle non pas seulement dans la vérité et la sagesse des choses qu'il invente, mais encore dans la manière dont il les exprime. L'exactitude géométrique et le relief du style n'ont été transportés dans les écrits philosophiques d'aucun peuple moderne avec autant de bonheur que dans ceux de nos écrivains ; quand je dis

nos écrivains, j'entends parler de ceux qui sont vraiment nôtres par la manière de penser et de sentir, et non par la désinence des mots. Il faut donc faire cas de cet avantage, et en être d'autant plus jaloux, qu'il est presque notre privilége. Ajoutez à cela que la langue et le style de l'auteur sont d'une haute importance dans toute espèce de science, et dans les matières philosophiques plus encore que dans les autres. J'ouvrirai donc mon avis à ce sujet, au risque d'étonner plusieurs lecteurs et de les faire mal augurer de mon livre, en parlant de langue dans le préambule d'un ouvrage scientifique. S'occuper des mots aujourd'hui, c'est faire preuve d'un petit esprit, d'idées étroites, de peu de science; on n'est pas homme de mérite, on n'est pas digne du nom de philosophe et d'érudit, si l'on n'écrit et si l'on ne parle en barbare. Voilà ce que répètent chaque jour plusieurs de nos compatriotes, qui n'estiment hors de l'Italie que les phraseurs. Pour moi, je ne rougirai jamais d'imiter, autant qu'il me sera possible, les meilleurs de nos anciens auteurs, ceux qui ont cultivé leur idiome avec le plus de soin, ni de suivre l'exemple de Cicéron, qui parle souvent du langage dans ses préambules et dans ses traités, et montre par là quelle grande estime il en faisait. L'usage contraire ne saurait me faire peur. Quand je crois avoir de mon côté la raison et les hommes les plus illustres et les plus judicieux, je m'inquiète fort peu d'être en petite compagnie et d'aller contre le torrent.

Nier une vérité en faveur d'une autre, c'est le défaut ordinaire des esprits superficiels. Or, que les choses importent plus que les mots, c'est une vérité si évidente, qu'il semble ridicule d'en douter, bien que l'opinion et l'usage contraires ne soient pas très-rares, comme j'aurai occasion de le remarquer ailleurs. Les auteurs qui vont à la recherche des phrases et de la pompe du style, qui subordonnent les pensées à des artifices de rhéteur, sont plus qu'inutiles : ils nuisent, ils font

tort au véritable savoir, en débitant, au lieu de réalités, des frivolités et des songes. Suivrait-il de là qu'on ne doive faire aucun cas de l'élocution, et qu'il soit bon de négliger l'étude de la langue ? Non, en vérité : cet excès, sans parer aux inconvénients du premier, serait encore très-pernicieux ; car si l'élégante ignorance n'est d'aucune utilité, la science sans élégance ne porte pas pour longtemps les fruits qu'elle peut produire. Que par défaut d'éducation littéraire et par caprice du sort, un homme savant n'ait pu acquérir l'art malaisé d'écrire élégamment, il serait injuste et ridicule de lui en faire un crime ; que cet homme dise des choses vraies et neuves simplement et clairement, s'il ne le peut faire avec élégance et pureté, il aura encore payé largement sa dette à la patrie. Qui oserait blâmer Vico des imperfections de son style ? Mais que l'homme, même le plus docte, veuille faire une qualité d'un pareil défaut et s'en vanter, il sera blâmé à bon droit. Et qu'un autre, sans avoir l'avantage de posséder une science éminente, ose poser en règle qu'on doit écrire les choses comme elles viennent, que chacun peut modifier la langue à sa fantaisie, et que l'art d'écrire manque de lois stables et dépend uniquement du caprice de l'artiste, celui-là méritera la risée pour réponse. Je l'ai toujours remarqué, ceux qui méprisent la langue en théorie montrent qu'ils l'ignorent dans la pratique ; au contraire, ceux qui la savent en confessent volontiers l'importance. Or, si le langage est d'une grande importance, il est nécessaire à tout peuple civilisé d'avoir des hommes lettrés qui fassent une profession spéciale de le connaître, et le traitent comme objet principal ou unique de leurs études. Leur tâche est honorable et très-utile, et, à mon avis, la patrie leur doit une reconnaissance proportionnée à l'importance qu'il y a pour elle d'avoir des conservateurs intègres du noble patrimoine de la langue. Combien n'a-t-on pas crié, il y a quelques années, contre Antonio Cesari ? Pour moi, malgré les clameurs élevées

contre cet homme, je le regarde comme un des Italiens qui, dans notre temps, ont rendu le plus de services. Il a remis en honneur l'étude des auteurs du XIVe siècle ; il a tiré de la poussière, et nous a donné corrects quelques précieux écrits ; il nous a donné, dans l'Imitation et le Térence, les deux plus belles versions en prose italienne dont nous puissions nous faire gloire, depuis celles de Cavalca, de Caro, de Firenzuola, de Segni, d'Adriani, de Davanzati ; il nous a donné ce riche Vocabulaire, qui, avec tous ses défauts, sera pourtant désormais la base de tout bon travail du même genre ; il a combattu avec les armes du bon goût les corrupteurs de la langue, d'autant plus répréhensibles qu'ils se couvrent le plus souvent du manteau de la philosophie, et la rendent aux yeux des simples complice de leur barbarie. Cesari a exagéré quelques opinions ; comme auteur original, il manque souvent de souplesse, de vivacité, de cette vie que donnent les pensées et les sentiments ; il est parfois affecté sans doute, nul ne viendra le nier. Mais aussi quelle justice de ne tenir compte que des défauts d'un auteur, de ne s'inquiéter ni du but principal, ni du résultat durable de ses travaux. La gloire de Cesari, c'est d'avoir été, dans un siècle au goût dépravé, *le restaurateur de la langue italienne, en reportant l'étude de cette langue vers ses principes, c'est-à-dire, vers les auteurs du* XIVe *siècle ;* c'est d'avoir accompli un vœu de Gozzi, de Parini, d'Alfieri ; d'avoir commencé ce qu'ont heureusement poursuivi Botta, Giordani, Leopardi et autres. Quand même il n'y aurait pas un seul des écrits de Cesari qui fût digne de passer à la postérité, il sera néanmoins toujours vrai de dire que peu de vies d'homme furent aussi bien employées que la sienne. Depuis trente ans, il n'y a peut-être pas un seul Italien dont le style est médiocrement bon, qui ne doive en quelque façon lui en rapporter la gloire, qui ne doive reconnaître que, sans les travaux de cet homme et la direction qu'ils ont donnée aux études, il écrirait peut-être comme un barbare.

Plusieurs diront peut-être que je n'entends rien aux idées, que je renouvelle des doctrines vermoulues, que je suis incapable de connaître et d'apprécier les progrès du siècle.— Si j'ai quelques idées ou si j'en manque, ceux qui auront la patience de me lire pourront en juger.— Du reste, si ces amateurs d'idées l'ignorent, ne l'oublions pas, les concepts faux ou vulgaires, vulgairement exprimés, à la façon moderne, sont de nulle valeur, tandis que les concepts vrais, bien que vulgaires, et à plus forte raison les idées neuves et profondes, revêtues d'une forme élégante et originale, sont toujours d'un très-grand prix, parce que leur vérité les rend utiles, et leur éloquente expression, efficaces. C'est en cela que consiste tout le mérite actuel de beaucoup de livres anciens, dont la doctrine est devenue tellement familière et intime à chacun de nous, que nous n'y apprenons plus rien; toutefois, nous les lisons encore avec plaisir et profit, à cause de la beauté de leur forme, qui donne à ces vieux écrits la fraîcheur d'une éternelle jeunesse; et ces vérités parfaitement connues de tous, qu'ils expriment si bien, font une impression plus vive, entrent mieux dans l'esprit, profitent davantage à celui qui les lit. Quiconque croit que les mots ne sont que des mots se trompe grandement. L'idée n'est accessible à la réflexion qu'autant qu'elle est revêtue d'une forme, et c'est de ce vêtement plus ou moins parfait que dépend le degré de son évidence, de sa précision, de sa perfection et de son efficacité. Parmi les modes innombrables que peut revêtir un concept, il n'y en a qu'un seul, ou un fort petit nombre qui aient la vertu de l'exprimer avec justesse et de manière à produire sur l'esprit et sur le cœur l'effet désiré. Toute langue contient potentiellement ces quelques formules, aussi bien que toutes les formules possibles; mais le talent de choisir et de réaliser les plus parfaites est un privilége des grands écrivains, qui, sans changer la nature d'une langue, savent, en développant

ses puissances secrètes, la perfectionner et l'enrichir. Or, toutes les fois que la vérité des concepts revêt la beauté de l'expression, on ne peut nier que celle-ci ne fasse partie des pensées exprimées ; car, nécessaire pour les rendre d'une manière adéquate, et pour leur donner l'éclat et les proportions convenables, elle s'identifie ainsi avec leur nature. Aussi quand on vient à rencontrer ce rare bonheur d'expression, l'idée s'imprime sans fatigue et comme d'elle-même dans l'esprit du lecteur, et avec elle la forme qui la revêt ; et alors l'idée et sa forme s'incorporent tellement l'une à l'autre dans la mémoire des hommes, qu'à la fin l'une ne peut plus être séparée de l'autre. Tant il est vrai que la parole, quand elle est parfaite, est partie intégrante et inséparable de l'idée ! Mais cette élocution qui rend les idées fidèlement et au complet, sans les obscurcir et sans les altérer, qui, en vertu de sa perfection même, passe inaperçue, tout en arrêtant l'attention du lecteur ou de l'auditeur sur les choses mêmes qu'elle exprime, cette élocution est inappréciée aujourd'hui.— Comme si un auteur pouvait donner une connaissance parfaite des choses quand son style n'est pas excellent.— Au contraire, une diction étrange, obscure, embarrassée, recherchée, force le lecteur à fixer malgré lui son attention sur elle. Il est alors comme un homme qui voulant entrer dans une maison, serait contraint de s'arrêter à la porte, parce qu'il lui serait difficile de l'ouvrir ; si cet homme est un amateur, il admirera alors les contours, les entablements et les autres ornements de la porte, sans se souvenir que tout cela est accessoire à la nature de toute porte, qui, pour être bonne, doit surtout bien rouler sur ses gonds et présenter un accès facile à ceux qui ont besoin d'entrer. Tout de même, les lecteurs frivoles s'extasient et s'étonnent devant les livres que l'inhabileté de leur auteur rend obscurs, et méprisent les doctrines que l'habileté de celui qui les expose rend faciles à saisir. Je pourrais citer tel

livre italien moderne qui ne contient rien, ou presque rien de bon, et qui a valu à son auteur la réputation de grand penseur, uniquement parce que le style en est barbare et d'une obscurité affectée. Le néologisme peut quelquefois couvrir des idées neuves et grandes, comme dans Kant et Vico, mais le plus souvent ce n'est qu'un luxe barbare qui sert à dorer la pauvreté et la trivialité des pensées d'un auteur.

Bien des gens se plaignent que l'abondance des idées et l'excellence de la doctrine manquent aux écrivains italiens. Toutes les fois que j'entends cette plainte sortir de la bouche d'hommes savants et judicieux, je me garde bien de les contredire, parce qu'elle est en partie fondée en raison. Oui, l'Italie est désolée de voir que tel de ses écrivains les plus éloquents n'a pas consacré son génie à traiter un sujet dont la grandeur et l'importance fussent dignes de son mérite et de sa renommée. Elle est désolée, et elle ne l'est pas peu, d'en voir plusieurs s'étudier à bien dire plus qu'à bien penser; d'en voir d'autres chez qui la pureté et l'élégance dégénèrent en affectation, chez qui les règles immuables du bon goût se confondent avec les prétentions du pédantisme. Elle est désolée de voir si restreint le nombre des poètes à haute et forte pensée, dans lesquels l'enthousiasme idéal n'est jamais séparé d'une versification habile; de voir Manzoni plus admiré qu'imité dans les parties où il excelle; Silvio Pellico si peu applaudi, pour avoir ajouté à notre lyre la corde de la douceur, et sanctifié le cothurne italien; et encore de voir si peu suivi l'exemple de Jean Berchet, qui a confié à la poésie lyrique la haute mission d'annoncer la sagesse aux citoyens, d'enseigner au peuple l'amour de la patrie, la fierté et la dignité nationale! Mais quand j'entends se plaindre de ce malheur des gens qui ne voient rien de beau, rien de bon que dans ce qui s'écrit en France; qui préfèrent dans les productions françaises ce qu'il y a de plus mauvais, de plus fri-

vole, de plus faux ; qui admirent ces folles théories d'un nouveau christianisme, d'une nouvelle littérature, d'une langue nouvelle, d'une démocratie pure, d'une révolution complète dans la hiérarchie sociale; qui se plaisent dans ce torrent inépuisable de fadaises qui inonde les journaux et la plupart des livres parisiens; qui appellent idées ces fades généralités, ces sentences sans nerf, ces abstractions sans substance, ces déclamations ampoulées et sonores, ces parodies des livres saints, toutes choses qu'on décore du titre de philosophie, de prose poétique, d'éloquence; qui, enfin, écrivent presque toujours en français, pour faire preuve d'un meilleur goût et de bon ton, et qui, lorsqu'ils veulent, disons mieux, lorsqu'ils croient écrire en italien, accommodent notre idiome si plein de douceur de manière à faire dresser les oreilles des Goths eux-mêmes, et à faire bénir la langue des Hottentots pour sa suavité; oui, quand j'entends de pareilles gens se plaindre de l'abandon de nos modèles, je me sens porté à préférer notre pauvreté, quelque grande qu'elle soit, à l'opulence ultramontaine. Je préfère de beaucoup un petit nombre de pages italiennes dans lesquelles un auteur sensé circonscrit clairement un fait, bien que peu important, ou expose avec élégance et simplicité quelques vérités utiles déduites du sens commun, à de nombreux volumes remplis de ces stériles déclamations, où des flots de paroles roulent un déluge d'idées triviales, rendues insupportables par la recherche et l'ostentation. La connaissance de faits même peu importants a toujours son utilité, et les vérités les plus communes ne le sont jamais à un tel point, qu'il soit inutile de les redire souvent, et qu'on ne doive savoir gré à un écrivain de les rendre plus persuasives par la justesse avec laquelle il les énonce. Il ne faut mépriser que les erreurs et les généralités vagues, parce qu'elles sont inutiles et pernicieuses. J'appelle généralités vagues celles qui ne sont fondées sur rien; qui sont l'œuvre de l'esprit, de l'imagination, d'une

induction imparfaite; qui ne sont ni précédées, ni légitimées par l'étude des réalités qui leur correspondent, soit que ces réalités appartiennent à la catégorie des choses sensibles, soit qu'elles rentrent dans le domaine plus élevé de l'ordre rationnel. C'est d'une pareille cargaison que se charge aujourd'hui presque exclusivement une foule de livres des Français, et surtout leurs livres philosophiques, desquels toutefois on ne peut dire s'ils enseignent le vrai ou le faux, parce qu'on ne peut rien tirer de fixe de ces généralités vagues, insignifiantes, susceptibles de se prêter à tous les contraires. Et nos lecteurs de bon goût de s'extasier et de s'exclamer, quand ils ont digéré de pareils fagots : « Quel philosophe que celui-là ! » Comme si l'on pouvait donner ce nom à celui qui débite des abstractions sans avoir une notion compétente des concrets; comme si l'on pouvait appeler algébriste celui qui ignore les figures et les nombres. Je remarque que les hommes de mérite en France sont de mon avis : ils se moquent des neuf dixièmes de la littérature moderne, et quand il s'élève parmi eux un de ces rares écrivains qui, sans même composer de gros livres chargés d'une profonde érudition, se fait simplement l'élégant interprète de vérités utiles, et rend aux lettres leur pureté antique, ils le louent, ils l'exaltent, ils le préfèrent à la foule des auteurs vulgaires. Paul-Louis Courier s'est acquis le nom de premier écrivain français de son siècle, par quelques opuscules où il reproduit les opinions de son temps, qui ne sont pas toutes également louables, sans avoir presque d'autre mérite que celui de la forme. Mais la forme a suffi pour le rendre fameux, et avec raison, car il a réellement, comme écrivain, une habileté des plus rares; il n'a rien de commun avec la faconde déclamatoire qui obtient aujourd'hui la place d'honneur. Si Courier était né en Italie et qu'il eût écrit en italien, il aurait été honni et appelé bavard (11). Nous autres Italiens, serons-nous donc les seuls qui ne saurons pa

apprécier le mérite quand il est rare. Et il n'y aura que ce qu'ils ont de bon que nous ne voudrons pas imiter dans les Français, l'estime qu'ils portent aux hommes de talent, l'honneur de la patrie.

La première qualité du style est la clarté. Je me suis étudié à être clair autant que possible, et j'espère que nul ne me reprochera d'avoir manqué à ce devoir, pour ce qui est de l'élocution ; car il n'était pas en mon pouvoir de faire cesser ou de diminuer l'obscurité propre au sujet. En outre, comme je n'écris pas un livre élémentaire, mais que j'expose un nouveau système philosophique, je suppose que le lecteur connait l'état actuel et les vicissitudes antérieures de la science. Je ne crois pas non plus qu'on puisse venir me faire un reproche de ma concision, comme d'un défaut de clarté; car un écrit concis ne devient obscur que pour ceux qui le parcourent, et non pour ceux qui le lisent attentivement. Quand on lit de cette dernière manière, je pense même que la concision, pourvu qu'elle ne soit pas séparée de la précision, importe beaucoup à la clarté, et qu'une prolixité verbeuse produit un effet tout contraire, l'obscurcissement des idées (12). J'ai dû me restreindre, non pas pour faire la satire de ce siècle parleur, ni des Aterius et des Tracali, rois de la mode, mais afin d'éviter les longueurs qu'aurait pu entraîner l'abondance des matières, et aussi afin d'être du goût des lecteurs profonds, si ma bonne étoile m'en envoie quelqu'un [1]. Je n'ai pas néanmoins évité les

[1] Les écrivains utiles à la république des lettres peuvent se ramener à deux classes. La première se compose des auteurs qui veulent être utiles à la jeunesse. Ceux-là doivent tout expliquer, jusqu'aux termes élémentaires, exposer simplement les opinions d'autrui, en rapporter fidèlement toutes les raisons, soit pour s'appuyer sur elles, soit pour les réfuter; dans ce dessein, ils placeront sous les yeux quelqu'un de ces principes, ils en feront voir toutes les conséquences, ils en recueilleront jusqu'aux derniers corollaires. Ces auteurs sont ceux qui font de gros volumes; et quand on

répétitions, toutes les fois que je les ai crues absolument nécessaires à la clarté, et encore toutes les fois qu'il s'est agi de quelques considérations que j'estime très-importantes, et que j'ai cru pouvoir être répétées non sans fruit.

La seconde qualité qu'un auteur doit se proposer d'acquérir est la simplicité, sans laquelle il est même difficile d'avoir la première, la clarté; car la recherche dans le style rend les idées fausses et obscures. La simplicité varie selon les divers genres de style, et le sujet qu'on traite règle le degré de simplicité que doit avoir la diction. Dans les compositions didactiques, tel qu'est en grande partie le livre que je publie, la simplicité doit être portée au plus haut degré : le style de ces compositions doit être uni, facile, naturel et exempt de tous les ornements qui ne conviendraient pas au ton ordinaire de la conversation. Je me suis attaché à être le plus simple possible, et j'ai visé surtout à la propriété des termes, qui constitue en grande partie cette élégance qu'on accorde, qu'on prescrit même au style didactique. Je n'ai point été à la recherche des fleurs et des artifices de rhétorique, suivant la mode actuelle, et cela, non parce que je ne l'ai pu, mais parce que je ne l'ai point voulu, je puis le dire sans témérité et sans arrogance: car ce qui s'appelle élégance, et même éloquence aujourd'hui, est un art que chacun peut apprendre, et qu'il est souvent moins facile d'éviter que d'excuser. Métaphores gauches, hyperboles outrées, images triviales, pointes, épigrammes, fracas, enflure,

les cite, il est permis *d'omettre une foule de choses*, je veux dire tout ce qui n'est pas d'eux. La seconde classe comprend les écrivains qui ne veulent pas augmenter les fatigues des savants, ni les obliger, pour lire le peu qu'ils ont fait d'eux-mêmes, à relire une foule de choses qu'ils ont déjà lues dans d'autres. Ceux-là publient quelques petits livres tout courts, mais tout pleins de choses qui leur sont propres. Mon but a été de faire partie de cette seconde classe : l'ai-je atteint, c'est aux savants d'en juger. (Vico, *Œuvres lat.* Milan, 1835, tom. I, p. 102.)

bizarreries, fadeurs, caracoles, cabrioles, culbutes, mots tout-à-fait impropres, style surchargé d'ornements, figures dépourvues de toute justesse, diction poétique en prose et prosaïque en vers, c'est-à-dire prose rimée ou furibonde, telles sont les qualités qui valent à un auteur l'adoration et l'admiration de la foule. Le style simple, méprisé comme tel, d'abord, donne ensuite aux choses ainsi écrites une teinte commune et vulgaire, encore qu'elles soient originales et nobles; au point qu'on peut dire : aujourd'hui, en Italie, un bon style nuit beaucoup à la renommée. Quiconque veut demeurer dans l'obscurité, fera bien d'adopter un style simple, pur, exempt de toute affectation; d'employer cet art précieux qui ne se fait point remarquer; et pour peu que son œuvre ait quelque prix d'ailleurs, il pourra la tenir pour morte avant sa naissance. Un exemple : combien y a-t-il d'Italiens qui connaissent les lettres de Pamphile à Polyphile? et parmi ce petit nombre, combien peu les apprécient! Et pourtant ces lettres sont peut-être, pour le fond, l'ouvrage le plus judicieux et le plus savant qui ait été publié, afin de revendiquer à la Toscane la juste possession et les origines de notre langue; et pour la forme, elles brillent au premier rang parmi les meilleurs ouvrages en prose italienne qu'ait produits notre siècle. On y trouve une simplicité qui égale tout ce qu'on peut imaginer de plus simple, un rare parfum d'atticisme, une facilité inimitable, et on peut leur appliquer ces paroles de Cicéron sur les *Commentaires* de César : « Nudi sunt, recti et venusti, omni ornatu orationis, tanquàm veste detracto. Sed dùm voluit alios habere parata, undè sumerent..... ineptis gratum fortasse fecit, qui volunt illa calamistris inurere; sanos quidem homines à scribendo deterruit [1]. » Aussi n'est-ce pas merveille après cela d'entendre Tacite décerner à César, au très-simple et négligé César, le titre de *summus auctorum* [2].

1 *Brut.*, 75.

2 *De mor. Germ.*, 28.

Mais s'il est permis de croire que peu d'hommes, au temps de Tacite, étaient de son avis sur l'auteur des *Commentaires*, il est permis de croire aussi qu'il en est de même aujourd'hui chez nous. Je ne sais si nous avons en Italie dix littérateurs capables de mesurer la hauteur d'un Biamonti, d'un Leopardi, écrivains merveilleux qui, au milieu du siècle le plus incorrect et le plus efféminé, savent reproduire dans leurs écrits une image de la forte et pure antiquité. L'usage moderne de transporter, dans la philosophie, une forme poétique et pompeuse, et d'en revêtir non-seulement les idées, mais encore le style, nous est venu de la France, qui l'a emprunté à l'Allemagne. Je ne prétends pas ici décider si ce genre est bon ou mauvais dans les langues teutoniques, dont le génie, qui se rapproche davantage du génie oriental, pourrait peut-être se prêter à de telles formes, fréquentes dans les idiomes des orientaux, et communes chez eux à tous les sujets. Mais ce qui est certain, c'est que ces formes sont tout-à-fait opposées au génie des langues dérivées du latin, et en particulier de la nôtre. Ecrire de la sorte en prose italienne, et surtout en traitant les matières scientifiques et philosophiques, c'est se rendre ridicule et insupportable à tous ceux qui n'ont pas perdu le sens. La simplicité, la clarté et la précision sont trois qualités essentielles du style scientifique. Ces concepts vagues, aériens, insaisissables, dont on ne peut ni dessiner les contours, ni faire ressortir le relief, qu'on ne peut exprimer clairement et distinctement, ni rendre par une formule nette et précise, tout cela est poésie, tout cela est étranger au domaine scientifique et doit en être éliminé. L'idée philosophique doit être nettement dessinée, elle doit être revêtue d'une carnation vivante, mise en relief, et montrée en face et non pas seulement ébauchée comme les esquisses, ni présentée à demi ou entourée de vapeurs comme les profils et les lointains dans la peinture. Dante, dans ses écrits scientifiques, Cavalca, Passavanti, Machiavel, Gelli, Caro, Casa

Castiglione, Speroni, Vettori, Bernard Segni, Marcel Adriani, le Tasse, Jean-Baptiste Doni, Galilée, Bartoli, Pallavicin, Redi, Spallanzani, Gravina, François-Marie Zanotti, Gaspard Gozzi et d'autres, qu'il serait trop long d'énumérer, nous ont laissé des modèles excellents, étonnants même quelquefois, d'un style didactique et scientifique qu'on peut fort bien transporter dans les matières philosophiques : dans ce style on ne voit pas l'ombre de l'élégance moderne ; mais ce qu'on y trouve presque toujours, c'est une admirable propriété dans les termes, et quelquefois c'est le gracieux atticisme, la noble urbanité des anciens, une odeur de ce divin parfum qu'on respire dans les écrits de Tullius et de Platon. Et tandis que vous avez dans votre patrie une telle abondance d'originaux exquis, vous irez chercher des modèles d'élocution philosophique chez les Allemands et les Français ; comme si notre langue, si éloquente en tous les genres, pouvait être muette ou seulement balbutier devant les seules verités rationnelles ? Et vous direz avec quelques-uns que cette langue ne peut se prêter aux doctrines scientifiques ? qu'elle est incapable de cette éloquence si bien placée parfois dans les traités philosophiques et politiques ? qu'elle n'a ni les mots ni les locutions propres ; qu'elle n'admet point la précision et la limpidité ; qu'elle se refuse à la simplicité de l'allure analytique, tandis qu'elle se prête comme elle le veut, quand elle sait s'élever, au procédé de la synthèse ? enfin qu'un idiome si puissant et si varié dans ses formes n'est pas susceptible de parvenir jusqu'aux qualités qu'on admire dans le français ; qu'il mérite d'être banni des académies et des écoles, comme avant Alfieri, plusieurs voulaient qu'il fût banni de la scène tragique ?

La pureté est la troisième qualité requise dans toute composition. Ce qui fait la pureté d'une langue, ce ne sont pas tant les mots et les phrases que leur contexture, le tour des expressions, la couleur générale de l'élocution, en un mot la

pleine conformité de toutes les parties constitutives de la langue avec son génie propre et national. Chaque idiome a son caractère particulier, et il ne peut l'abjurer sans se corrompre, sans cesser d'être ce qu'il est et sans devenir une autre langue. Il ne faut pas conclure de là qu'il soit immobile et incapable d'extension et de perfectionnement ; mais il faut en conclure qu'il doit s'étendre et se perfectionner d'une manière conforme à sa nature. Pour cela, il faut que toute addition qu'on y fait, toute forme nouvelle qui s'y imprime, naisse du dedans et non pas du dehors, soit un développement intrinsèque, plutôt qu'un accroissement extérieur, et sorte spontanément de son essence. Si un mot nouveau ou une phrase nouvelle est réellement nécessaire, ce serait pédanterie que de la rejeter : de quelque part qu'elle vienne, on peut la prendre, pourvu que sa nature et l'oreille du grand nombre ne se refusent pas à ce qu'elle puisse s'incorporer à l'antique idiome, de même que les particules nutritives s'identifient avec le corps humain et deviennent sa propre substance. Il faut en dire autant des locutions neuves et variées auxquelles le langage peut se prêter. Toute langue contient en puissance une infinité de formes qui vont se développant successivement, entre les mains du peuple et des écrivains. Tirer des entrailles de la langue usuelle une forme neuve, inconnue jusque là de ceux qui ont écrit et parlé, et la produire, la réaliser, c'est le privilége des grands écrivains, dont le mérite éminent consiste à *actualiser successivement les puissances d'une langue.* Au contraire, si un auteur veut introduire dans la langue une forme qui n'y est pas potentiellement renfermée, au lieu de devenir un très-bon, il devient un très-mauvais écrivain. Quand le bon goût et du public et des savants l'emporte sur une pareille tentative, l'auteur en est bientôt méprisé, et c'est ce qui est arrivé aux écrivains du XVI[e] siècle et aux gallomanes du siècle passé; dans le cas contraire, quand l'innovation prend le dessus et passe en coutume, la langue périt. En

somme, la langue est un tout organique qui ne peut s'accroître ni s'embellir que par un travail intérieur conforme à ses propres lois; les additions ne peuvent lui être utiles, qu'autant qu'elles sont d'accord avec son génie, qu'elles font un même tout avec son organisme. Ces considérations, comme on le voit, sont générales, et l'on ne peut les particulariser, ni en conséquence, prononcer sur le mérite des auteurs et sur les qualités des innovations dans le langage, sinon par un jugement pratique, lequel présuppose dans celui qui le porte une grande connaissance de la langue qui en est l'objet. Or cette connaissance est fort rare, et la condition de l'Italie, sous ce rapport, n'est guère différente de celle de plusieurs autres nations européennes. Paul-Louis Courier, juge excellent, estimait que parmi ses contemporains il ne se trouvait pas cinq ou six auteurs qui possédassent le français [1]. Leopardi, qui ne reconnaît pas de maître dans le genre qu'il a adopté, parmi nos meilleurs prosateurs, ne croyait pas que de son temps il y en eût plus de deux ou trois qui sussent écrire l'italien [2]. On voit par là ce qu'il faut penser de ces généreux amateurs de notre langue, qui voudraient l'enrichir en faisant d'elle une espèce de pêle-mêle formé de toutes les langues de l'Europe, dans lequel l'italien devrait tenir la plus petite place. Ceux-là nous affirment que notre langage est pauvre, et ils ne connaissent pas la millième partie de ses richesses; ils préfèrent à leurs propres trésors les haillons des étrangers, et en cela ils se montrent pareils à ces sauvages qui, pour quelques grains de verroterie ou d'autres bagatelles, livrent leur pays plein d'or et de pierreries, dont ils ignorent la valeur, à la cupidité des trafiquants étrangers.

Bien que je prêche la nécessité d'écrire à l'italienne, et que je me sois efforcé de le faire autant qu'il m'a été pos-

1 Lettre à M. Raynouard.

2 *Il parini*, c. 2.

sible, je suis pourtant loin de croire que j'ai atteint le but. Ceux de mes compatriotes qui possèdent cet art difficile, trouveront peut-être beaucoup à reprendre dans le style de mon livre. Pour ce qui concerne la pureté des expressions, comme c'est une affaire de mémoire, je ne pense pas avoir beaucoup à craindre les critiques raisonnables, car je proteste que je ne suis pas du nombre de ces philosophes qui se moquent du vocabulaire, et je ne me suis jamais éloigné des termes reçus et consacrés, sinon dans quelques circonstances, où la précision et la clarté, plus importantes que la pureté, m'ont contraint de prendre ce parti. Et encore, dans ces cas, la plupart des termes que j'emploie, sans qu'ils soient enregistrés dans le dictionnaire, se trouvent dans les anciens auteurs, et spécialement dans ceux du XVI[e] siècle et du suivant, dont les richesses sont encore en grande partie inconnues. Or, en fait de mots, quand l'innovation est nécessaire, et qu'elle est conforme au caractère de la langue, ou protégée par l'autorité des anciens, je la tiens pour licite et même pour louable. Mais en fait de style, toute nouveauté qui de sa nature est contraire au génie du langage, est absolument défendue; elle ne peut être excusée par la nécessité, qui alors n'existe pas. Rien de plus malaisé que de donner à l'élocution, outre les qualités énumérées, le naturel, l'abandon, la variété, le nerf, l'élégance, l'harmonie, la couleur native, la spontanéité, et les autres qualités qui constituent la perfection du style. Ne pouvant aspirer à cette perfection sans témérité, j'aurais pu néanmoins espérer de ne demeurer pas si fort au-dessous, si la fortune n'avait troublé la direction et rompu l'ordre de mes études. En effet, séparé de l'Italie et des Italiens, contraint de parler, d'écrire, d'enseigner sans cesse en une langue qui, de toutes les langues étrangères, est peut-être la plus nuisible au génie de la nôtre; manquant presque de livres écrits dans l'idiome de ma patrie et de temps pour parvenir,

par la lecture, à conserver vives et fraîches les tournures natives de notre langage, je me trouve avoir perdu en partie le capital que j'avais acquis, et je me vois loin du but que j'aurais pu atteindre peut-être. Ajoutez à cela les difficultés du sujet, abstrait au plus haut point, où presque toute espèce d'ornement est interdite, et auquel, par conséquent, il n'est pas facile d'adapter un style toujours soutenu et toujours varié, tout en conservant néanmoins la simplicité et la précision. Notez encore le caractère particulier du genre didactique, moins facile à manier peut-être que le genre oratoire et descriptif. Je présente ces excuses au petit nombre de ceux qui méritent qu'on leur parle du langage, parce qu'ils l'apprécient et le connaissent; je les présente à ceux qui ne confondent pas, comme cela se fait communément, les défauts avec les qualités, le mal avec le bien. Car il est une foule de gens qui veulent trouver dans les livres italiens le sec, le coupé, l'absence de coloris, l'allure saccadée, heurtée, et les autres qualités de la langue française, et qui blâment les auteurs précisément de choses qui doivent les faire louer, ou du moins les excuser. A des critiques de cette espèce et à tous ceux qui ne savent point notre langue et n'ont souci de l'apprendre, qui aiment un langage et un style polyglottes, qui voudraient renouveler en Italie la monstruosité de Babel, à ceux-là on n'a que faire de demander pardon pour un barbarisme ou un solécisme. Il me faudrait plutôt m'excuser et me justifier à leurs yeux de ce que je n'écris pas tout-à-fait comme ils écrivent eux-mêmes.

Je m'étends trop peut-être sur ces considérations : c'est que je les crois utiles, surtout à une classe de lecteurs que je désire avoir, à mes jeunes compatriotes; je veux parler de ceux qui ont de la candeur et de la modestie, et de l'horreur pour la frivolité et la corruption du siècle; qui se sentent nés pour de grandes choses, et disposés à consacrer

à d'austères études ce génie et cette surabondance de force et de vie que les anciens pouvaient dépenser (ce qui n'est plus permis aujourd'hui) à la conquête ou à la conservation de la liberté et de la gloire nationales. La jeunesse a naturellement l'âme ouverte à ce qui est bon et vrai; elle n'est point embarrassée dans les préoccupations; le froid et honteux égoïsme ne l'a pas enchaînée; elle peut donner à ses sentiments, à ses études, à sa vie la direction qu'il lui plaît, exempte qu'elle est des habitudes invétérées, et placée sur le seuil d'un long avenir, qu'elle peut raisonnablement se promettre. Les révolutions sociales, en bien comme en mal, accompagnent les changements de génération, parce qu'il est impossible que la multitude de ceux qui pensent et agissent change tout-à-coup de nature au milieu ou au déclin de la vie. Si la situation morale de la société ne variait pas avec les révolutions, l'espèce humaine serait immobile, et il faudrait placer au rang des chimères la perfectibilité, qui est son privilége et qui la distingue des brutes. Or rien n'est plus certain que l'existence de cette noble prérogative : d'où il faut inférer que la génération qui est dans sa jeunesse diffère toujours, plus ou moins, par les sentiments et par les pensées, de la génération qui est à son déclin. De là naissent les vicissitudes des nations dans leur état moral et politique. Ce qui produit la dissemblance dont nous parlons, c'est que chaque génération nouvelle tire de nouvelles conséquences des doctrines professées avant elles, parce que, d'une part, le genre humain est logique, et que de l'autre, il ne se hâte pas dans le travail de ses déductions. Si l'on se figure le développement d'une doctrine comme une longue série de syllogismes, on verra que chaque siècle représente un, ou un petit nombre de ces syllogismes, lesquels une fois formés, ce siècle s'arrête, laissant aux générations postérieures le soin de continuer les déductions, et ainsi de suite jusqu'à la dernière conséquence. C'est pour cela que

la logique de l'individu est toujours imparfaite : le travail dialectique n'est complet que dans l'espèce, et il durera autant qu'elle. Voilà pourquoi le progrès du genre humain se réduit au développement successif des conséquences contenues potentiellement dans les principes d'où il est parti ; il est comme le développement graduel des semences contenues dans un germe primitif. Des doctrines proviennent les mutations de toute sorte qui s'opèrent dans la société : car l'action humaine dérive toujours de la pensée, et les changements qui ont lieu dans les opérations extérieures et libres des hommes, ont leur cause et leur raison dans les changements corrélatifs qui se font successivement dans les esprits. En sorte que toute vicissitude sociale est l'effet, et, pour ainsi parler, l'application pratique d'un nouveau syllogisme ; et l'histoire tout entière se déroule à nos yeux comme l'actualisation universelle de la dialectique. De cette notion de la perfectibilité humaine, il résulte que si le travail de déduction avait été poursuivi avec une logique rigoureuse par les générations successives, l'amélioration de la société et des individus serait continue, sans être sujette à aucune déviation. Or le contraire a lieu, n'en déplaise à certains fauteurs du progrès ; mais la chose me paraît si évidente, qu'il me semble inutile de la prouver. Je dirai avec vérité que le retour a lieu toutes les fois que la génération nouvelle, qui reçoit de la précédente la science des principes et du travail déjà fait, vient à l'altérer de la manière et pour les causes que je signalerai ailleurs. L'altération des principes corrompt nécessairement toutes leurs conséquences ; aussi le siècle qui a le malheur d'introduire cette grande révolution dans la dialectique sociale, rompt la chaîne au lieu de la prolonger ; au lieu de continuer l'œuvre de la déduction, il la recommence, mais il la recommence sur de faux principes, dont les conséquences successives sont différentes de celles qui auraient été développées dans le cas contraire, et leur

sont même opposées. Voilà la théorie philosophique du retour en arrière. Par elle, à la marche déductive de la vérité se substitue la marche de l'erreur; et cette marche de l'erreur, reproduite dans les actions humaines, fait naître la série de ces maux de toute sorte et de toutes ces calamités morales dont est pleine l'histoire des nations.

Cela posé, je m'adresse à ces jeunes gens qui déjà sont initiés aux premières notions de la philosophie, et qui se sentent capables de fortes et viriles pensées; et voici à ce propos ce que je leur dirai : « C'est vous qui formez la génération nouvelle, vous qui devez accroître l'héritage des doctrines que vous ont laissées vos pères, et ajouter un nouvel anneau à la chaîne des déductions que construit la société humaine. Le sort de l'avenir, le sort de vos fils et de vos petits-fils est en grande partie entre vos mains. Si le siècle qui marche, marche dans la bonne voie, si la doctrine que vos pères vous ont léguée est une doctrine de vérité et de salut, votre tâche sera facile; car il ne s'agira que de conserver et d'augmenter le dépôt intellectuel que vous avez reçu. Mais si nous reculions, si quelqu'une des générations précédentes avait échangé la vérité contre l'erreur et abandonné le droit chemin, si une foule d'idées sur lesquelles on travaille aujourd'hui étaient substantiellement fausses ou tellement imparfaites qu'elles ne pussent fournir de base solide pour édifier l'avenir, si tel était l'état de choses actuel, il est superflu de vous démontrer l'obligation qui peserait sur vous, d'abandonner la voie où vous êtes et de choisir un nouveau sentier. Il y a lieu à un doute, mais à un doute si grave et de si haute importance, que la question mérite bien d'être soumise à l'examen. Quel est l'héritage intellectuel et politique que vos pères vous ont laissé ? Le voici en deux mots : en religion, l'incrédulité ; en politique, les doctrines d'une liberté licencieuse ou d'un despotisme tyrannique, qui peuvent détériorer et ruiner les états, mais non les fonder et les améliorer:

en littérature et en morale publique, nulle étincelle d'esprit national, l'imitation des étrangers : voilà pour les opinions. Pour les faits, l'application de celles-ci d'abord ; puis, pour comble de misère, la faiblesse, la désunion et la servitude de l'Italie. Consultez le sens commun, et prêtez l'oreille à la voix des sentiments généreux que nourrissent vos âmes ; et puis, dites-moi si vous pouvez raisonnablement présumer qu'elles soient bonnes et légitimes, les doctrines qui ont fait descendre si bas notre patrie. D'autre part, portez vos regards en arrière, et vous verrez l'Italie d'il y a quatre siècles. — Religieuse et catholique non-seulement de bouche, mais d'esprit et de cœur ; florissante par son commerce, ses industries, sa puissance ; possédant une littérature et une civilisation à elle, féconde en grands hommes dans tous les genres, riche de sagesse politique, reine et non esclave de l'opinion du reste de l'Europe ; jouissant d'une liberté sans infamie, que n'avait souillée aucun des excès modernes ; indépendante des étrangers ; sans union, il est vrai, et ce fut là son grand malheur, mais telle du moins que, pour arriver à l'unité, elle n'avait besoin que de combattre contre ses propres passions, et non contre les ruses et les armes de l'étranger. Que vous semble de ce parallèle? Pouvez-vous croire que la marche faite depuis ce temps a été du bien au mieux, ou n'est-ce pas plutôt le contraire ? Pouvez-vous croire qu'à ce compte nous sommes en voie de progrès ? Ne vous hâtez pas de répondre : le problème est trop grave et trop compliqué pour être résolu sur-le-champ. Seulement dites-moi, des deux réponses contraires qu'on peut faire à cette question, laquelle de prime-abord vous paraît la plus probable ?

» Sans doute la plus vraisemblable n'est pas l'opinion de ceux qui pensent que l'état présent est l'âge d'or comparé aux siècles passés. Eh bien! donc, s'il vous agrée de suivre attentivement mes raisonnements, je vous prouverai que, dans ce cas-ci, l'apparence n'est pas contraire à la réalité, ni la vrai-

semblance à la vérité. Je vous prouverai que l'Italie, et l'Europe avec elle, sont depuis trois siècles en voie rétrograde, par rapport aux choses qui forment l'essence et non les accessoires du progrès civilisateur. Je vous prouverai que la philosophie dont se vante notre siècle, et qu'un grand nombre voudraient substituer à la religion, ne mérite pas même le nom de science. Je vous prouverai que cette religion tant négligée, tant vilipendée, est la base de toute la science humaine et de toute philosophie qui ne veut pas s'égarer dans les absurdités et dans les chimères. Je vous prouverai que les théories modernes de la liberté politique sont fausses dans leurs principes, funestes dans leurs conséquences, et se distinguent bien plus en apparence qu'en réalité des théories du despotisme, sorties de la même source. Je vous prouverai que la doctrine de la liberté véritable, durable, conforme à l'ordre, pacifique, civilisatrice, a encore pour base les croyances religieuses, lesquelles, étant ainsi le double point d'appui de la philosophie et de la politique, de la pensée et de l'action humaines, sont le principe suprême de la civilisation des hommes. Mes preuves seront, je l'espère, aussi rigoureuses que les mathématiques, et je crois pouvoir sans témérité vous le promettre, parce que je les ai méditées durant de longues années. Je vous le dis, non pas pour influencer préalablement votre décision, mais pour exciter votre attention, pour écarter la présomption défavorable que pourraient soulever contre la vérité de mes raisons leur nouveauté et leur difficulté. Car comme ce n'est qu'une série de formules, dont l'évidence dépend en grande partie de la force d'intuition et de la compréhension synthétique de l'esprit, pour pouvoir les bien saisir, il vous faudra toute votre attention, un esprit libre et disposé à accueillir la vérité. Vous le savez, rien ne nuit plus à la connaissance de la vérité que les faux préjugés qui embarrassent l'esprit et obscurcissent le jugement. Votre âge est plus libre que les autres de ces gênantes préoccupations ; tou-

tefois il n'en est pas exempt ; les conversations, les livres, les exemples, l'opinion du grand nombre ont déjà formé en vous une sorte de persuasion, qui ne peut ici m'être favorable ; c'est l'œuvre de la génération passée, et elle doit être d'accord avec ses doctrines. Débarrassez-vous donc de ces liens, venez à moi avec une âme ouverte à la vérité et entièrement nette de toute opinion préconçue. Si vous aviez eu le bonheur d'être bien enracinés dans les vraies croyances, je ne pourrais vous parler de la sorte sans me contredire. En effet, parmi les conclusions que vous tirerez de mon discours, se trouvera celle-ci : la foi catholique, vie de l'esprit, base absolue de toute raison, source des principes, condition première de tout le *scible*, ne peut être révoquée en doute sans contradiction ; et par contre : le plus grand malheur qui puisse arriver à l'intelligence humaine, qui est en possession de ce don suprême, c'est de le rejeter un seul instant, et de courir le risque de le perdre pour jamais. Mais comme je m'adresse spécialement à ceux d'entre vous qui n'ont pas reçu le bienfait d'une initiation convenable aux doctrines religieuses, ou qui ont eu le malheur de s'en éloigner, c'est pour cela que je vous dis : il faut vous dépouiller des préjugés qui vous empêcheraient d'y revenir. L'entreprise n'est pas facile sans doute, mais vous pouvez et vous devez l'exécuter ; et non-seulement vous êtes capables et dignes d'entreprendre cette œuvre, mais vous êtes tenus de la mener à perfection. Car un travail bien plus difficile vous attend à votre tour, si vous trouvez que j'ai raison : il vous faudra défaire l'œuvre de trois siècles, et renouveler la situation morale de la société. La tâche est grande et glorieuse, aussi exige-t-elle une volonté de fer, une indomptable résolution, d'immenses efforts. Essayez vos forces en commençant par un moindre acte de courage, en dépouillant votre esprit des opinions dont il est imbu. Ce n'est pas vous demander peu, je l'avoue. Il s'agit de mettre en doute l'infaillibilité philosophique de

presque tous les penseurs du siècle passé, qui font tant de bruit dans le monde; il s'agit de suspendre cette foi fervente et si tenace, avec laquelle votre jeune âge a embrassé les doctrines à la mode sur la philosophie, sur la religion, sur la liberté des peuples. Ne craignez pas pourtant que mon discours aille à éteindre ou à diminuer en aucune manière votre affection et votre zèle pour la philosophie et la liberté. L'amour que vous portez à l'une et à l'autre est saint et légitime ; loin de l'affaiblir, la doctrine exposée dans mon livre est destinée à le fortifier. Distinguez l'idée générique que vous avez de ces deux amours, et sa détermination spécifique : c'est dans celle-ci qu'est l'erreur et non pas dans l'autre. La confusion d'une idée générale, très-vraie en elle-même, avec les faux concepts spécifiques, voilà ce qui engendre la force et le prestige de l'erreur, dans vos âmes surtout, candides, pures, portées à aimer le vrai et le bien, à haïr le faux et le mal, toutes les fois qu'ils se présentent sous leur forme naturelle. L'attrait du faux s'emprunte toujours au vrai auquel il est mêlé ; pour le détruire, il suffit de l'en séparer. Je vous invite à cette œuvre sainte et sacrée, en vous exhortant à y employer cette liberté d'esprit et ce sang-froid sans lesquels les autres qualités du génie sont inutiles. Apprêtez-vous donc courageusement à me suivre, et si l'issue de l'entreprise est telle que je la désire, vous n'aurez point à vous en plaindre pour vous-mêmes, ni à vous en excuser devant la patrie. »

La philosophie est toujours utile, mais on peut dire qu'aujourd'hui elle est nécessaire en Italie aux classes instruites. Je prends ici la philosophie dans un sens large, et je comprends sous ce nom toutes les sciences qui ont trait à l'homme individuel et social, qui sont propres à éveiller, à ennoblir ses penchants, et à accroître les forces du génie de l'invention. Quand une nation est devenue esclave d'habitudes mauvaises, quand, toute verve dans la pensée, toute vigueur dans

les esprits étant éteinte, elle dort en un sommeil profond, tout ce qui peut raviver en elle le sentiment de son antique valeur, est utile et sans danger. La liberté de penser mal entendue nuit quelquefois à la cause de la vérité; aujourd'hui, elle ne peut que lui être utile, parce que la vérité est perdue, que l'homme languit sous le joug de l'erreur dont il est devenu la proie. Aussi les bons gouvernements ne doivent pas avoir peur de la philosophie, sous le prétexte qu'elle favorise la licence et les rébellions, en accoutumant les esprits à la liberté, à la recherche de la raison des choses. Sans doute les princes qui aiment dans le pouvoir son exercice tyrannique, qui abhorrent tout frein légitime, sans doute ceux-là ont raison de s'inquiéter des spéculations et de la culture de l'esprit humain. La littérature molle et obscène exceptée, l'usage de la pensée et de la parole doit leur inspirer une jalousie de corps, et leur paraître formidable. Mais je veux espérer qu'il n'y a en Italie aucun de ces princes; je veux espérer que nul des maîtres de l'Italie n'aime le despotisme et la tyrannie; je veux espérer que s'ils refusent de donner aux peuples des institutions plus conformes aux progrès de la civilisation et à l'esprit de l'époque, ce n'est pas qu'ils nourrissent des vues mauvaises, mais c'est qu'ils redoutent la fougue de l'esprit humain, les violences et les écarts des révolutions. Ils ont toujours présentes à la mémoire les scènes épouvantables de la révolution française, et le naufrage de la plus puissante monarchie; ils ont devant les yeux le spectacle de ces folles sectes républicaines, qui, avec les meilleures intentions du monde, portent le fer et le feu dans les cités anglaises, ensanglantent de temps en temps les rues de Paris, et s'occupent bravement à détruire la liberté en France et à la rendre impossible à l'Europe. Je ne crois pas que les républicains réussissent, mais je tiens pour assuré qu'ils sont les plus fermes soutiens du despotisme qui règne encore, et que sans leur fait, il n'y au-

rait peut-être pas en Europe une seule contrée qui ne jouît d'une liberté tempérée, la seule liberté possible. Je ne puis donc m'imaginer que, cette crainte une fois éloignée, nos princes fussent animés d'un esprit si ombrageux, et poussassent la soif avide d'une puissance éphémère au point de ne pas vouloir satisfaire le juste désir des peuples, et de se rendre coupables en face de Dieu et des hommes, de ces calamités prochaines ou éloignées, dont le poids retombe toujours sur la tête de ceux qui ont dû les prévoir et les prévenir. Mais ceux qui gouvernent ont coutume de chasser la crainte d'un danger à venir par la crainte d'un danger présent, et ils croient faire acte de haute prudence en semant une ample moisson de maux inévitables et éloignés pour ne pas subir des maux plus prochains. Est-ce là un parti sage et prudent? Je ne le crois pas. On peut facilement remédier aux abus de la liberté, tant que les fondements du pouvoir sont sans atteinte et sa majesté inviolable; mais nulle force au monde ne pourra empêcher que le despotisme, s'il dure, n'amène de ces bouleversements irrésistibles qui brisent les nerfs à l'autorité, et font de la liberté qu'ils mettent en place une liberté malade et débile. C'est ainsi qu'on voit des princes, pour ne vouloir pas se faire les auteurs d'institutions sages, qui seraient un puissant préservatif contre tout excès, forcer les peuples à saisir, la force en main, le droit qu'on leur nie, et pour conserver une domination absolue, rendre impossibles ou au moins très-difficiles à la postérité, la liberté et la monarchie. Mais mon intention n'est pas d'entrer ici dans cette matière. De ce que je viens de dire, je veux seulement conclure que le motif qui rend nos princes hostiles à la liberté modérée, c'est la crainte des excès de la liberté. En effet, les doctrines politiques en vogue aujourd'hui, partant de principes faux, aboutissent à des conséquences absurdes qui de la théorie passent à la pratique, et enfantent ainsi les excès de ces révolutions, qui sont la logique pratique des peuples abusés par les halluci-

nations de fausses prémisses. Nos gouvernements ne devraient donc pas abhorrer une doctrine contraire, qui, unissant *res olim dissociabiles* (nous devrions dire *aujourd'hui*), fait concorder la liberté avec la royauté, et procure à celle-ci les généreux et magnanimes sentiments qu'on tourne contre elle.

Eteindre ces sentiments c'est chose impossible; essayer de le faire par l'avilissement des esprits, par l'affaiblissement de leurs forces, par la corruption, par une étude constante à les rendre abjects, cupides, efféminés, égoïstes, l'essayer ainsi, c'est une entreprise infernale et abominable. Il y a danger à laisser ces sentiments tels qu'ils sont, parce qu'ils sont hostiles à l'autorité. Parmi les défenseurs des rois, on compte certainement des hommes vertueux. Toutefois on ne peut nier que les âmes les plus nobles, les cœurs les plus élevés, les plus purs, sont du parti des peuples, et procurent, sans le vouloir, une grande puissance aux fauteurs des révolutions. Que faire donc? Je ne vois pas à prendre d'autre parti possible, que de garder, de conserver, de nourrir ces affections très-sacrées, mais en les dirigeant bien, et en les conduisant de manière à ce qu'elles puissent plus tard être satisfaites sans péril. Or c'est là l'œuvre de la philosophie; je dirais de la religion, si celle-ci n'était pas éteinte dans les cœurs du grand nombre, et si elle n'avait besoin d'être relevée autant que le pouvoir politique. La philosophie est désormais le seul moyen propre à corriger, à faire marcher la civilisation du siècle; aussi mérite-t-elle par là que les princes sages la favorisent, bien loin de la craindre [1]. Qu'ils effraient la fausse philosophie, qu'ils lui opposent la vraie: les doctrines ne peuvent être combattues utilement que par les doctrines. Les canons et les soldats ne prouvent rien contre elles. Qu'ils ne s'imaginent

(1) Qu'ils la favorisent, non pas en la protégeant (ils courraient risque de la corrompre), mais en ne l'entravant pas.

pas que les maximes capables de triompher des erreurs en vogue soient celles du despotisme : ces maximes sont entrées plusieurs fois dans la lutte, maniées par des hommes de génie, depuis Hobbes jusqu'à de Bonald, et au lieu d'affaiblir, elles n'ont fait que fortifier les opinions contraires. Et il n'y a pas là sujet de s'étonner beaucoup : les doctrines du despotisme sont absurdes et pestilentielles, et la défaite de l'erreur ne peut venir d'une autre erreur, il faut qu'elle vienne de la vérité. Que les princes ne craignent pas non plus que la philosophie, en accoutumant les esprits à la liberté, les rende indociles et licencieux. La licence ne peut naître de la liberté, c'est sa plus grande ennemie; la licence naît de ces faux principes et de ces passions mauvaises qui se cachent sous le manteau de la liberté. Enlevez leur masque à ces principes, montrez-les dans leur nudité, et nul alors ne pourra plus les confondre avec la liberté véritable et légitime. La licence n'est pas liberté, mais esclavage ; esclavage des sens, esclavage des passions, esclavage de l'égoïsme, de l'orgueil, de l'ignorance, des préjugés d'un faux savoir. Nul siècle ne fut plus esclave que le nôtre, qui pourtant se vante d'avoir tant de libres penseurs; et ce caractère servile produit cette mollesse et cette prostration des âmes et des esprits, si universelle parmi nous. Comment la liberté peut-elle exister, si elle n'est généreuse et forte ? Le fait est que le monde actuel n'est pas, comme on le dit, partagé entre la tyrannie et la liberté, mais entre deux tyrannies qui se combattent entre elles : dans un camp est la tyrannie des despotes, dans l'autre est celle des peuples. Elles se fondent l'une et l'autre sur deux fausses doctrines, émanées du même principe, conduisant au même but, la prépondérance de la force sur le droit ; car peu importe que la force soit représentée par les armées ou par les multitudes.

Et l'une et l'autre cherchent à se légitimer honorablement pas des maximes vraies : les despotes invoquent le bon ordre, la stabilité, la sûreté, le doux repos ; les peuples, la liberté.

Voulez-vous, Rois, corriger la fausse opinion des peuples? commencez par abjurer la vôtre. Reconnaissez que l'inviolabilité du pouvoir souverain et l'esclavage des sujets, que l'autorité civile et la monarchie absolue sont choses très-différentes. Favorisez la véritable science : c'est elle qui rendra les hommes vraiment libres, en les arrachant à l'empire des fausses préoccupations qui les tyrannisent ; c'est elle qui leur montrera, comme une vérité palpable, que le bonheur des peuples et le bonheur des rois ont besoin l'un de l'autre. C'est là l'unique accord qui puisse mettre fin à ce long travail qui tourmente l'Europe depuis trois siècles. N'ayez peur : la science fortifiera les esprits, elle leur donnera la conscience d'eux-mêmes, elle les rachètera du joug de l'erreur, mais elle ne les rendra pas pour cela inquiets et turbulents. Ce n'est point la science qui produit ces résultats lamentables ; la science, et surtout la philosophie, en occupant utilement les esprits, en formant en eux l'habitude d'un jugement calme et sévère, en les accoutumant à rechercher les raisons des choses et leurs effets, à penser d'abord et à agir ensuite, à prendre conseil du passé et du présent quand il s'agit de pourvoir à l'avenir, la science, et surtout la philosophie éloignent ainsi les esprits des changements violents et imprévus, leur font préférer la voie de l'expérience, dirigent vers le bien l'ardeur de l'âge des passions, auquel elles impriment une précoce virilité. Platon disait que le meilleur des gouvernements serait celui que conduiraient les philosophes : sentence qu'on réfuterait difficilement, entendue au sens de ce sage éminent, qui parlait des philosophes anciens, et non pas de ceux de notre époque.

Si la vraie philosophie ne peut éveiller la jalousie des bons princes, elle ne doit pas non plus causer la moindre inquiétude raisonnable aux vrais amis de la religion. Et comment avoir un motif plausible de la craindre, puisqu'elle est fondée sur la religion même, et qu'elle ne peut sans elle,

je ne dis pas durer et fleurir, mais subsister un seul instant. Et n'allez pas rétorquer la conséquence du raisonnement contre les prémisses. Il faut distinguer du caprice de philosopher, la philosophie et l'habitude vraiment philosophique. Le caprice de philosopher peut se tourner vers le bien et vers le mal, comme toute inclination spontanée du cœur humain; la philosophie et l'habitude vraiment philosophique ne peuvent jamais produire de mauvais fruits. Je vais même plus loin : aujourd'hui le talent des études spéculatives peut être plus utile que dangereux à la cause de la religion; et voici pourquoi. Si, dans les siècles de foi fervente et de force morale, ce talent a quelquefois égaré les génies qui en ont abusé, et s'il les a menés à l'impiété; dans des temps énervés comme le nôtre, au contraire, et quand les croyances religieuses sont éteintes ou affaiblies partout, ce même talent ne peut que ramener les esprits; et en effet, il en a fait revenir quelques-uns à la foi. L'homme se lasse et se dégoûte de l'erreur, et quand il en a parcouru le cercle dans son entier, il sait par expérience, et il savoure tristement le fruit amer qu'elle lui a donné. Alors il s'aperçoit qu'il s'est fourvoyé, et il désire retourner à la vérité. Pour cela, il se porte vers la philosophie, c'est-à-dire, vers l'usage de la raison; mais comme les systèmes qu'il a embrassés auparavant avec trop de confiance se démontrent faux par leurs résultats, il est disposé à essayer le sentier opposé, pour voir s'il pourra le conduire à son but. C'est ainsi que l'abus de la philosophie aplanit la voie à sa réforme, et favorise la restauration de la véritable science. Et voilà pourquoi Clément d'Alexandrie considérait la philosophie des païens comme une préparation au christianisme, et pourquoi aussi les sciences spéculatives peuvent être pareillement considérées aujourd'hui comme un retour vers ce même christianisme. Après une longue suite d'égarements, la fausse philosophie a expulsé l'idée de Dieu de la science humaine, et elle est de-

venue intrinsèquement et substantiellement athée, bien que ceux qui la cultivent de bonne foi parlent encore de Dieu à chacune de leurs pages. La vraie philosophie a pour but de *retrouver le Dieu scientifique*, de réconcilier, au moyen de la science, les esprits avec la religion, et on peut la définir : *la restauration de l'idée divine dans la science*.

Comme la vraie philosophie est essentiellement religieuse, toute spéculation entachée d'impiété ne peut avoir de commun avec elle qu'un faux semblant et les vains titres dont elle se décore. Cela seul suffirait pour faire voir que la vraie et légitime manière de philosopher a presque disparu du monde ; pour montrer, que ce qui en porte aujourd'hui le nom en est le plus grand ennemi, puisque toute fausse science est une négation de la véritable, et le plus grand obstacle à sa conquête. Qu'y a-t-il de plus auguste et de plus respectable que la morale ? elle est la sainteté même. Eh bien ! de toutes les doctrines, il n'en est pas qui égale en bassesse et en turpitude l'éthique des égoïstes et des épicuriens. A l'ombre de la royauté et de la liberté civile unies, les gouvernements et les états sont forts et tranquilles, heureux, florissants ; et d'autre part, le despotisme et la licence les détruisent. La littérature et les arts inspirés par le bon goût sont l'expression du beau dans sa perfection ; mais peut-on faire le même éloge de ces mauvais poètes et de ces méchants artistes qui consacrent leurs études à idolâtrer l'idée du laid et du difforme ? Est-ce donc merveille que la sagesse moderne soit funeste et impie, quand elle anéantit la vraie sagesse, quand il y a entre elles le même rapport qu'entre la vertu et l'hypocrisie, l'imposture et la religion ?

La religion doit être chère à tous les citoyens, mais elle doit l'être surtout aux membres du clergé, que leur noble ministère prépose à sa garde. Quand les philosophes fatiguaient leur langue et leur plume à blasphémer les choses saintes, nul ne doit s'étonner que le sacerdoce, ému de ce sacrilége

attentat, ait pu croire que la science en était complice; nul ne doit s'étonner qu'il ait vu comme des choses horribles ou suspectes les noms de philosophie et de philosophes. Mais maintenant que, d'une part, la fureur est apaisée, et que de l'autre, on a eu le temps de faire de plus mûres réflexions; maintenant qu'il appartient à la philosophie de renouveler la religion dans ceux qui l'ont perdue, et aux hommes religieux de renouveler la philosophie; maintenant que les philosophes n'ont plus rien à démolir et ont beaucoup à édifier, il ne serait pas raisonnable que le clergé catholique persévérât à se montrer hostile ou défavorable aux sciences spéculatives. Il y a plus : il est appelé à leur tendre la main, à les aider efficacement à se relever; il y est invité par son institution même, comme je le montrerai ailleurs. L'ouvrage que je publie aujourd'hui, je l'adresse donc spécialement à ceux de mes compatriotes qui se consacrent aux études ecclésiastiques et aux devoirs du sanctuaire. La philosophie n'a jamais été négligée du clergé italien, même aux époques les moins favorables à sa culture; et cette préoccupation excusable, dont je viens de dire un mot, a été beaucoup moindre chez nous que dans les autres contrées de l'Europe.

La modération et la prudence de notre sacerdoce est grande, car presque toujours il a évité les excès, il a su ne pas s'éloigner de la partie grave et sérieuse de la société, et aussi ne pas se mêler aux hommes frivoles et corrompus. Le prêtre italien (je parle en général), le prêtre italien n'est pas un ermite qui vive à part lui dans le temple ou dans la solitude. C'est un citoyen qui sait honorablement avoir commerce avec les hommes et aborder l'urbanité du siècle; on le voit dans les universités, dans les académies, dans les musées, dans les assemblées dont la dignité et la moralité ne sont pas absentes : on ne le cherche en vain que dans les lieux où ceux qui l'estiment ne désireraient pas le rencontrer. Et telle, à mon avis, doit être la vie du prêtre. Je ne

puis approuver l'opinion de ceux qui voudraient le voir séquestré de la société et renfermé entre les murs du temple. Le prêtre n'est pas un moine; il doit fraterniser avec ses concitoyens, autant que le comportent la décence et la sainteté de son ministère; il doit jouir de l'autorité et de l'estime que concilient la vertu et la science, pour exercer sur les esprits cet empire utile aux mœurs et à la religion, le seul qui soit légitime, le seul qui soit noble, le seul digne des hommes de l'Eglise, le seul qu'approuve l'opinion publique, parce qu'il n'est point l'œuvre de l'usurpation ni le fruit de l'intrigue, mais l'hommage spontané de l'opinion publique elle-même. Et c'est à cette honorable participation de notre clergé à la vie publique, qu'il faut attribuer son amour pour les progrès de la civilisation et son zèle à y coopérer pour sa part, en restant toutefois dans les limites que lui assigne son rang. Je parle en général, sans prendre garde aux exceptions, qui, par bonheur, sont peu nombreuses. L'Italie (excepté peut-être une seule province), l'Italie n'a jamais vu et ne verra jamais, je l'espère, les pasteurs des âmes mentir à la dignité et à l'esprit du sacerdoce, pour défendre de vieux abus, mettre obstacle à de justes réformes, se faire intrigants, sophistes, factieux; pour ressusciter des institutions mortes, déclarer la guerre dans l'ordre civil au génie des temps, refuser de reconnaître les pouvoirs établis, approuver, louer, sanctifier, enflammer la fureur des discordes intestines, et mêler leur nom à des œuvres de rébellion et de sang dont le seul souvenir épouvante. C'est avec douleur que je signale ces déplorables excès, parce que l'Eglise est la patrie de l'homme catholique, qui ressent, comme s'il les recevait lui-même, les coups portés à la moindre partie de ce corps immense; mais je trouve aussi quelque consolation à penser que de pareils excès n'ont point à faire rougir le clergé de ma nation.

La vertu, la science, le génie qui distinguèrent dès les premiers temps le clergé français, le rendirent dès-lors un des

plus remarquables de l'Europe. Le christianisme était à peine introduit dans les Gaules, et déjà ses ministres s'y illustraient par leur savoir, leur éloquence et la pureté de leur foi ; ils s'y illustraient par l'héroïsme de la vertu, dans les longues et laborieuses épreuves de l'apostolat, comme dans les épreuves plus courtes, mais aussi plus terribles, de la confession de la foi et du martyre. Quand même, durant tout le moyen-âge, la France n'aurait donné à la chrétienté d'autres illustrations que Gerson et saint Bernard, aux études sacrées d'autre concours que l'université de Paris, il faudrait encore la compter au nombre des provinces qui se sont montrées les plus dignes et qui ont le mieux mérité de l'Eglise. Qui ignore les gloires du clergé français au XVII[e] siècle ? Qui n'admire cette nombreuse et brillante élite d'hommes illustres, sortis des différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique ? Ils ont cultivé avec bonheur toutes les sciences de leur temps ; ils ont élevé à une égale hauteur l'instruction sublime et profonde qui fait marcher la science, et l'instruction élémentaire qui la communique aux jeunes gens et aux ignorants ; ils ont fait de l'idiome français une langue noble et digne d'être écrite ; ils ont créé une littérature nationale, et ils l'ont portée à un tel degré de perfection, que les générations subséquentes ont en vain essayé d'y atteindre, bien loin de la surpasser. Et si un grand nombre d'écrivains laïques ont efficacement coopéré à cette œuvre, il est à remarquer qu'ils pensaient, sentaient et écrivaient sous l'influence morale du sacerdoce. C'est surtout au sacerdoce que la France doit la création de sa littérature, comme elle lui a dû, dès les premiers temps, l'organisation de sa société. Ce fait incontestable a échappé à la perspicacité ou à la bonne foi du siècle suivant, et ce siècle, qui avait reçu des mains du clergé une littérature si belle et si riche, s'en est prévalu, ingrat et criminel, contre ceux qui l'avaient créée, contre cette même religion qui l'avait élevée et nourrie. La guerre du XVIII[e] siècle contre le

précédent me peint au naturel une insolente échappée d'écoliers tumultueusement révoltés contre la vénérable assemblée de leurs instituteurs et de leurs maîtres. Où cette révolte a-t-elle conduit la littérature et la philosophie française ? Chacun peut le voir, et les peintures les plus vives seraient moins éloquentes que le spectacle qui s'étale aujourd'hui à nos yeux. Dans le cours de ces douloureuses vicissitudes, le clergé français n'a jamais démenti ses glorieux principes ni ses antiques vertus ; et si, au temps où les hommes d'église pouvaient devenir hommes de cour, cet usage donna lieu à quelques scandales qui obscurcirent, comme il arrive toujours, la réputation du corps entier, ces taches ont été effacées complètement durant ce terrible bouleversement de toutes les choses divines et humaines, et le sacerdoce français en est sorti, comme l'or de la fournaise, purifié de toute souillure et digne de son antique renommée. Ne l'avons-nous pas vu naguère, lorsqu'un fléau fatal se ruait sur la France et abattait les populations malheureuses, ne l'avons-nous pas vu se mêler à la foule des infirmes et des délaissés, les soulager, corps et âme, avec une tendresse de mère, et mourir avec eux ? Et quelle plus belle, quelle plus forte preuve de vertu que de donner sa vie pour le prochain ? Donner sa vie pour ceux qui peut-être ont besoin de votre pardon, sans compensation d'amour, sans espoir de reconnaissance !

Mais si le clergé français est encore de nos jours un modèle de toutes les vertus que demande le sacerdoce, il n'est pas, sous le rapport de la science, à la hauteur des hommes illustres qu'il a enfantés autrefois, il n'est pas à la hauteur de son antique renommée. Il a commencé à déchoir dans le cours du siècle passé, alors qu'il s'est laissé enlever par les laïques le patrimoine intellectuel de la science. La science est un flambeau ; celui qui le tient doit en répandre la lumière sans en rien perdre pour lui-même, et surtout sans se le laisser ravir. Le clergé français a toujours conservé, il est vrai, le

sceptre de la vertu, mais il a souffert qu'on lui enlevât celui de la science et du génie. Quand au siècle dernier, une foule d'écrivains infimes ou médiocres, relevant d'un ou de deux chefs illustres, livraient à la religion une guerre aussi acharnée que variée dans ses attaques, il ne sut pas opposer un seul homme éminent à l'astuce et à la rage des assaillants. Bergier, Guénée et quelques autres ont fait ce qu'ils ont pu, ont combattu avec bonheur, ont acquis un droit impérissable aux bénédictions de la postérité; mais ce n'était point assez d'eux, et il est certain que le silence du clergé, ou du moins la faiblesse de sa défense, a contribué à la diffusion de la fausse philosophie et à l'empire qu'elle a conquis dans l'opinion, alors qu'un seul génie vraiment puissant, s'il s'en fût trouvé un sur le seuil du sanctuaire, aurait pu mettre en fuite cette foule d'insectes incommodes, dont l'insolence croissait à proportion de la patience intempestive de ceux auxquels ils s'attachaient. Ni la verve de Voltaire, ni la faconde de Rousseau n'auraient pu voiler leur ignorance, s'il s'était rencontré quelque puissant génie, quelque bon philosophe pour la démasquer. Quand la révolution eut dissipé les biens du clergé et dispersé le clergé lui-même, il lui fallut se recomposer, et, pendant ces jours laborieux, il ne put guère s'occuper de science ni d'études. Mais maintenant que la divine Providence a fait succéder à la tempête un calme suffisant, pourquoi le clergé français tarde-t-il à en profiter, afin de recouvrer sous tous les rapports son antique splendeur, et de se concilier l'admiration par sa science, comme il commande la vénération par sa piété et par ses mœurs? Le respect que je professe pour cette portion choisie de l'Eglise ne me permettrait pas de manifester ces sentiments, s'ils n'étaient partagés par plusieurs membres illustres du clergé français et appuyés par leurs plaintes [1]. Je ne nie pas pour cela que la France ne

1 Voyez Forichon, *Examen des quest. scientif. de l'âge du monde*, etc. Paris, 1837. VII et suiv., XXXII et suiv.

possède, même actuellement, des prêtres doués de science et de génie, auteurs d'ouvrages estimables et qui suffiraient seuls à soutenir l'honneur et à pourvoir aux besoins de quelque autre royaume chrétien. Mais pour la France, ce n'est point assez. Que son illustre sacerdoce me pardonne d'avoir dit cette parole ; mais il nous a tellement accoutumés à voir sortir de son sein, en si grand nombre, des hommes célèbres dans toutes les branches des sciences divines et humaines, qu'il semble aujourd'hui, bien que le champ ne soit pas stérile, que la moisson n'est point abondante.

Le zèle infatigable de cette portion du clergé français qui cultive l'étude, tandis que les autres la négligent, n'en est que plus digne d'éloges. Seulement il me paraît que plusieurs de ces hommes honorables n'ont pas pris la voie la plus propre pour arriver à leur but. Je dirai franchement ce que je pense, et je ne serai point pour cela téméraire : car en ce qui touche au bien de la religion et de l'Eglise, il est permis à un catholique, quel que soit son pays, de manifester ses opinions, sans qu'on puisse raisonnablement le taxer de témérité et l'accuser de s'ingérer dans les affaires des autres. Je crois donc que plusieurs ecclésiastiques français se trompent en pensant qu'une littérature superficielle, telle qu'on l'aime aujourd'hui, peut être profitable à la religion ; je crois donc que leurs fatigues seraient couronnées de plus de succès, s'ils les consacraient à des études plus solides et plus profondes, à des travaux plus vastes et plus en harmonie avec les besoins du siècle. Les deux tiers de ceux qui écrivent aujourd'hui perdent leur temps et leur talent dans les journaux. Ce n'est pas que je proscrive absolument ce genre de composition ; j'estime même qu'un journal bien rédigé est utile à la science ; et pour ne pas sortir des journaux ecclésiastiques, je n'ignore pas qu'en Italie et ailleurs, il s'en imprime plusieurs qui méritent de grands éloges. Mais en revanche, il en est qui veulent sortir de leurs limites natu-

relles et devenir des livres ; et ceux-là, loin d'être utiles, sont réellement nuisibles. Le journal doit aider à la science, il ne peut la contenir ni la faire : c'est un accessoire et non le principal. Il sert à faire connaître jour par jour les progrès scientifiques ; il est destiné, non pas à suppléer à la doctrine des livres, mais à la faciliter. Aussi, lorsque dans un pays il s'imprime peu de livres ou des livres médiocres, et que les écrits des journalistes sont plus nombreux, plus répandus et plus prônés que ceux des auteurs, alors on peut croire au déclin de la véritable science. Je pense donc qu'il n'est pas sage à ceux qui veulent réhabiliter les sciences religieuses d'en traiter dans les journaux, et de dissiper dans un pareil travail le talent qu'on y emploie. Au milieu d'un siècle léger comme le nôtre, quand la manie des publications périodiques est devenue universelle, et quand une foule d'individus s'appliquent à corrompre par ce moyen les cœurs et les esprits, il est certain que les bons journaux sont un antidote opportun ; mais ils ne doivent pas, je le répète, remplacer les livres, ni se charger de l'enseignement le plus difficile et le plus élevé. Il est vrai que cette manie, la pire de toutes, a aussi envahi le domaine des lettres profanes. Au moyen de l'alchimie des journaux, on prétend enseigner toutes les sciences même les plus austères, et rendre ainsi superflus les livres les plus volumineux, sinon les bibliothèques tout entières. Les fauteurs du progrès espèrent que le temps n'est pas éloigné où l'on n'imprimera plus et on ne lira plus que des feuilles volantes. Mais ces beaux projets et ces riantes espérances devraient être laissés à la sagesse profane. C'est vous y prendre bien mal que de vouloir défendre la vérité et attaquer l'erreur à l'aide de ces moyens frivoles qui ont enfanté cette dernière. Laissez ces faibles armes aux ennemis de la religion, procurez-vous celles qui sont solides, celles qui seules sont à l'épreuve, et donnent la victoire dans les combats sérieux. La science doit être solide et forte, comme la reli-

gion et la vérité ; la légèreté et la faiblesse sont l'apanage exclusif de l'erreur. Le faux savoir a éteint la foi, il ne pourra la faire revivre. Les journaux, qui ont efficacement contribué à la ruine de la religion, ne pourront jamais la rétablir. Car telles sont la faiblesse et la corruption du cœur humain, que les écrits superficiels peuvent bien le pervertir, mais le convertir, jamais. On cite des exemples d'hommes ramenés de l'erreur à la vérité par la lecture attentive d'un bon livre ; mais je ne sache pas que ce miracle ait jamais été opéré par un journal. Ce genre de publication pourra à la longue venir en aide aux bonnes dispositions, mais jamais il ne produira d'effet, sans l'intervention d'ouvrages solides, profonds, appropriés aux besoins de la civilisation et du siècle. Or, pour parvenir à avoir de tels ouvrages, commencez par vous persuader que les journaux ne font pas la science. Et pour cela, gardez-vous de vouloir circonscrire l'encyclopédie dans quelques volumes, gardez-vous de vouloir restreindre dans douze cahiers annuels je ne sais combien de sciences. Croiriez-vous par hasard que quiconque veut acquérir des connaissances suffisantes sur ces matières sérieuses, les étudiera avec succès dans des cours improvisés ? Cela n'aboutit qu'à avilir les nobles doctrines, et n'est d'aucun profit pour la religion. Au lieu de rapetisser le savoir et de le renfermer dans de si étroites limites, donnez-nous de bons livres, donnez-nous des livres qui se fassent lire et étudier, même par des laïques, à cause de la nouveauté et ensemble de la profondeur des matières. Et qu'on ne vienne pas dire que les grands génies manquent, que tous les siècles ne peuvent pas enfanter des Bossuet, des Arnaud, des Fénélon, des Malebranche, des Petau, des Gaubil ; que les génies modernes ne sont capables que des minces travaux auxquels ils s'appliquent.— Car d'abord le génie ne manque pas en France ; le bon emploi du génie, voilà ce qui manque ; et aussi ces études fortes, cette application infatigable sans lesquelles les dons de la

nature deviennent inutiles. Ensuite, si vous ne pouvez nous donner de ces génies extraordinaires, tels qu'en produisit le xvii[e] siècle, donnez-nous au moins des Tillemont, des Mabillon, des Nicole, des Thomassin, des Fleury ! Ce sont là des hommes que des études longues et spéciales ont fait grands, et que tout génie ordinaire peut se flatter d'atteindre, pour peu qu'il se sente d'ardeur et de courage. Persuadez-vous bien que les noms les plus fameux qui ont illustré votre corps et votre patrie ont dû leur grandeur et leur célébrité au travail non moins qu'aux dons de la nature. En somme, donnez-nous des livres qui aient du fond et qui puissent durer, et nous accepterons, si vous le voulez, vos encyclopédies et vos journaux (13). Je ne crois pas d'ailleurs que la prétention de créer une science exclusivement catholique, distincte de celle qui est l'héritage commun de la civilisation, soit une idée bien sage et bien favorable à l'accord de la science avec la religion. La science est une, et elle est toujours catholique quand elle est vraie ; l'erreur seule n'est ni catholique ni chrétienne. La science catholique, c'est la science vaste, impartiale et profonde ; celle qui pénètre dans les entrailles de son objet, et ne s'appuie pas sur la vague superficie ; celle qui considère une matière sous une de ses faces sans négliger les autres ; rigoureuse dans la déduction et réservée dans l'induction, elle n'étend pas ses conséquences au-delà des limites qui circonscrivent ses prémisses ; elle n'érige pas la probabilité en certitude, ne donne pas ses conjectures pour des vérités démontrées, ses hypothèses pour des axiomes ou des théorèmes. Je sais bien que vous ne contestez rien de tout cela ; mais en écrivant, comme vous le faites, je ne sais quelles ébauches scientifiques, et en les décorant du titre de science catholique, vous paraissez croire que la science qu'on enseigne dans les universités de l'Europe est hérétique ou païenne : ce qui est une très-grave erreur. Savez-vous quelle est la science catholique ? C'est,

pour ne pas sortir de ce siècle ni de la France, c'est celle des Cuvier, des Ampère, des Rémusat, des Sacy et de leurs égaux ; la science catholique, c'est la science qui s'enseigne de Philadelphie à Calcutta, et qui obtient l'assentiment de tous les savants du monde civilisé. Une telle science n'est jamais hostile à la religion ; mais quand même ceux qui la cultivent seraient infectés de la corruption du siècle, quand même ils seraient irreligieux, ce n'est pas en s'appuyant réellement sur les données de leurs sciences spéciales qu'ils arriveront jamais à des conséquences essentiellement contraires aux dogmes catholiques ; car la vérité ne combat jamais la vérité. La science superficielle, la science téméraire, qui marche appuyée sur des conjectures et sur de vaines hypothèses, est la seule qui souvent soit contraire à la foi. Mais tel n'est pas d'ordinaire le savoir des hommes éminents, quand toutefois il ne leur arrive pas de payer tribut à la nature humaine. Aujourd'hui, vous n'entendrez pas un habile géologue affirmer nettement que les données de sa science sont en désaccord avec l'histoire de Moïse ; vous ne verrez pas un antiquaire profond contredire la chronologie biblique ; pas un physiologue, pas un médecin illustre, tourner au matérialisme ses observations et ses expériences. Car le savant véritable est prudent, il marche avec les précautions les plus minutieuses, il connaît le génie de la science dont il fait profession, et ne prend pas les apparences pour la réalité. J'ai dit tout-à-l'heure, essentiellement, car si quelqu'un de ces hommes éminents paraît quelquefois ne pas se conformer entièrement au dogme catholique et s'en éloigner en quelques points accidentels de ses propres doctrines, cela tient à deux causes : ou bien cet homme interprète mal le catholicisme (comme il est arrivé à Galilée), ou bien la nature lui fait défaut. Car les grands hommes eux-mêmes sommeillent quelquefois, et il leur arrive de prendre le vraisemblable pour le vrai. Il est bien entendu que je ne parle

pas ici des sciences spéculatives ; en cela, je l'avoue, notre siècle n'est pas d'accord avec la religion. Mais est-ce chose bien étonnante, quand notre siècle n'est pas en ce point d'accord avec lui-même ? Il n'y a plus de philosophie parmi les hommes, puisqu'il y a autant de systèmes qu'il y a d'écoles et de penseurs ; aussi, en ce point, le monde civilisé est une véritable Babel. Mais il est une chose certaine, c'est que si la philosophie doit un jour ressusciter, ce ne seront pas les journaux ni les encyclopédies qui opéreront la résurrection.

Le clergé catholique doit éviter avec soin tout ce qu'il sait être petit, étroit, faible, pauvre, mesquin ; il doit, en restant dans l'orthodoxie la plus rigoureuse, embrasser sagement toute la civilisation du siècle, la débarrasser de ce cortége de mondanités qui souvent la corrompt, et se l'approprier ensuite. La foi et les mœurs des prêtres français les rendent dignes d'être proposés pour modèles ; mais je ne sais s'ils sont imitables en d'autres points ; je ne sais si le zèle de la sainteté cléricale ne leur fait pas quelquefois passer les bornes. Être étranger au bruit, aux intrigues civiles et politiques, c'est le devoir du sacerdoce ; mais pourquoi l'être à la littérature et aux sciences ? Pourquoi éviter la compagnie des hommes graves et instruits ? Pourquoi faire une société isolée, un corps à part comme les castes orientales ? En s'éloignant de la société, un sacerdoce nuit à la religion, qui perd également dans l'esprit de la multitude, quand le prêtre se dérobe trop aux regards et quand il ne sait pas maintenir, en se montrant, la dignité de son caractère. Un grand nombre d'hommes accorden aux croyances religieuses la même estime qu'aux ministre qui les représentent. La seule présence d'un prêtre digne d son ministère peut quelquefois crier haut dans une âme et l rapprocher de la foi ; la foi, qu'on oublie quand on ne voit pa ceux qui la prêchent. Je ne sais si je me trompe, mais j'inclin à croire que dans une ville comme Paris, beaucoup d'hon

nêtes familles qui n'ont souci ni de piété, ni de religion, vivraient chrétiennement, si les prêtres n'avaient point perdu l'habitude de tenir honorablement leur place dans les sociétés de leurs concitoyens. Mais revenons aux sciences; les ecclésiastiques ne devraient-ils pas en reconquérir l'antique domaine, l'élever jusqu'à sa plus haute splendeur, en se proposant de rivaliser avec le siècle et de devancer le progrès de leur temps? Et certes dans le cercle des sciences spéculatives, ce ne serait pas chose difficile en un pays où l'on décore aujourd'hui des palmes philosophiques quelques noms qui obtiendraient à peine un rang secondaire, pour peu que le siècle et les études fussent placés dans d'autres conditions. Aussi doit-on sagement s'opposer à tout ce qui tend à restreindre dans une sphère trop étroite la science du clergé et des catholiques. En philosophie surtout, maintenant que la science est toute à refaire, et que les ecclésiastiques sont tenus de coopérer à cette grande œuvre en vertu même de leurs obligations, en philosophie surtout, il faut trouver cette liberté et cette force de génie que réclame la sublimité du but où l'on veut atteindre. Si je dis cela, c'est que dans plusieurs travaux du clergé français, travaux estimables d'ailleurs et inspirés par de bonnes intentions, j'ai cru remarquer une excessive timidité d'esprit, de la faiblesse intellectuelle, la crainte d'entrer dans certaines questions, la répugnance à abandonner l'ornière commune et les sentiers battus (même quand le sujet l'exige et que la prudence chrétienne le permet); toutes choses qui nuisent à l'effet que ces livres pourraient produire, à la profondeur, aux progrès de la science. Le catholique doit être prudent, mais non pusillanime; timoré, mais non timide; il doit bien mûrir ses pensées, mais non pas reculer d'effroi devant les difficultés; il lui faut rechercher avec beaucoup de zèle la rigueur de l'orthodoxie, mais aussi il doit être libre de scrupules; il doit pénétrer au fond de son sujet, et non s'arrêter à l'écorce. C'est sans raison qu'il craint de

tomber dans quelques erreurs, malgré toutes ses sages précautions, car il ne borne ni ne mesure sa soumission à l'Eglise, et la résolution où il est d'obéir au moindre de ses signes. Cette liberté catholique élève au plus haut point la puissance de l'esprit dans un auteur; il en reçoit une aptitude singulière à faire marcher les sciences et à découvrir des mondes nouveaux dans la vaste sphère du scible. La foi en son propre génie est toujours nécessaire pour entreprendre et accomplir de grandes choses; mais il n'est donné qu'au seul catholique de s'y abandonner avec une parfaite tranquillité de conscience, car quelque fondées que lui paraissent ses idées, il les soumet à l'autorité suprême de l'enseignement, qui seul ne peut faillir (14).

Propager la science et la faire fleurir dans le clergé n'est pas une œuvre difficile en soi, mais les particuliers seuls n'y suffiraient pas. Il faut que les premiers pasteurs y apportent leur concours efficace, y emploient les moyens qu'ils ont en abondance, eux qui sont préposés au gouvernement de l'Eglise. Que les vénérables prélats dont la France admire la piété et la vertu choisissent dans leurs séminaires les jeunes gens qui promettent le plus; qu'ils les délivrent du joug de certaines études trop élémentaires et trop restreintes; qu'ils leur fournissent les secours suffisants pour s'appliquer aux études vers lesquelles ils se sentent spécialement portés; qu'ils fondent une institution où l'élite du clergé soit initiée aux sciences les plus élevées, et où la perfection de la discipline scientifique soit unie à celle de l'éducation cléricale; qu'ils réclament pour cette œuvre sainte et sacrée, qui entraînerait de grandes dépenses, le concours du gouvernement: celui-ci ne devrait point le refuser, puisqu'il s'agirait d'une entreprise éminemment utile, incapable de causer le moindre ombrage; puisque cette institution serait dirigée par le corps des évêques, et que les laïques y interviendraient, non comme arbitres, sans doute, mais comme conseillers. Que les

évêques français fassent cela, et deux générations ne se passeront point sans que l'église de France ait des théologiens, des philosophes, des érudits, des orientalistes, des physiciens et des mathématiciens illustres, capables de rivaliser heureusement et noblement avec l'élite des savants français et étrangers [1]. C'est qu'en effet il est très-important de remar-

1 Le vœu qu'exprime ici M. Gioberti est depuis vingt-cinq ans celui de l'épiscopat français. Car, connaissant mieux que personne les besoins de leurs églises, nos évêques ont compris parfaitement que l'institution de maisons de hautes études est nécessaire, non-seulement pour relever le clergé et lui faire reprendre son antique place à la tête du mouvement scientifique et littéraire, mais encore pour conserver et défendre la religion, aujourd'hui l'objet de tant d'attaques.

Dès 1822, les évêques dans leurs réunions s'occupent de cet important projet.

Au retour de Reims, après le sacre de Charles X, en 1825, les nombreux évêques qui se trouvaient alors à Paris sollicitèrent l'établissement d'une maison de hautes études, et, quelques semaines après, le 20 Juillet 1825, une ordonnance royale, contre-signée par M. l'évêque d'Hermopolis, statue: 1. *Il sera établi à Paris une maison centrale de hautes études.*

Nul ne pourra y être admis sans être engagé dans les ordres sacrés et sans avoir terminé les cours ordinaires de théologie et de philosophie.

Une deuxième ordonnance nomme une commission pour l'organisation du nouvel établissement. — Le 16 Janvier, la commission se réunit au Louvre, sous la présidence du cardinal de La Fare. — Le gouvernement propose les bâtiments du Val-de-Grâce pour la tenue de l'école, mais de regrettables conflits de juridiction entre le grand-aumônier et l'archevêque de Paris empêchent la réalisation des premiers projets.

Dès lors, plusieurs évêques, malgré leur peu de ressources individuelles, songèrent à pourvoir leurs diocèses du bienfait de cet établissement. Les grands cours de Saint-Sulpice furent ouverts à Paris pour y suppléer. Dans les provinces, nous pourrions citer le cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, qui fonda en 1829 une rente annuelle de 6,000 francs, affectés à l'entretien d'une maison de hautes études.

Depuis la révolution de 1830, plusieurs évêques ont manifesté les mêmes desseins. M. l'archevêque de Paris en a exprimé plusieurs fois l'intention formelle. Dans tous les diocèses de France on a introduit de nombreuses améliorations dans les cours d'études des séminaires; et notamment à Saint-Flour, à Bayeux, Coutances, etc.

quer que la science du clergé ne peut produire ses fruits qu'autant qu'elle est au-dessus, ou du moins à la hauteur de la science contemporaine. Si Bossuet et Malebranche n'avaient pas été, chacun dans son genre, égaux ou supérieurs aux savants de leur siècle, croyez-vous que les grands esprits d'alors auraient reconnu l'empire de la religion? Aussi, en se livrant aux sciences même profanes, le clergé est loin d'aller contre la fin principale de son ministère. Au contraire, il emploie le moyen le plus efficace pour l'atteindre : car ainsi il réconcilie la foi avec l'opinion publique, et l'accrédite universellement en la montrant ce qu'elle est, un *assentiment raisonnable*. Or, y a-t-il au monde un moyen plus propre à rendre la multitude capable de la foi, que de lui montrer dans les ministres et les docteurs de la religion l'élite de la sagesse nationale? Qu'il s'élève au sein du clergé moderne un seul homme illustre réunissant la science à la vertu, et il réussira peut-être mieux lui seul à réconcilier les classes élevées avec la foi catholique, que les missions et les prédications ordinaires. Ces derniers moyens sont certainement utiles, ils sont nécessaires, saints, pourvu qu'ils soient bien employés; mais seuls, ils ne suffisent pas. Espérons que le temps n'est pas loin où tous les pasteurs des âmes seront convaincus que la science éminente est aujourd'hui nécessaire dans le clergé, pour préparer les voies aux œuvres et aux merveilles de l'apostolat.

Quoique l'église de France ne soit plus de nos jours en proie aux fureurs de la tempête ni au feu des persécutions, toutefois elle est encore loin de goûter le bonheur et la paix : des ennemis intérieurs la troublent, des guerres extérieures la travaillent, et il n'est pour elle qu'un moyen de triompher, c'est de devenir de plus en plus riche de sagesse et de

Que l'on donne à nos évêques les moyens de fonder des maisons de hautes études, et bientôt, en ce point comme en bien d'autres, l'église de France apprendra comment ils comprennent ses besoins, et ce qu'ils sauraient faire pour y pourvoir. (*N. d. T.*)

science. Une secte obstinée et perturbatrice, qui emprunte le masque de la religion, s'est introduite dans le sanctuaire, où elle a réussi à gagner quelques ardents défenseurs. Je veux parler de ces factieux connus sous le nom de légitimistes. Chez eux, comme dans toutes les sectes, on rencontre sans doute des hommes généreux et loyaux, que des sentiments sincères attachent à la lignée du prince déchu et à l'inviolabilité du pouvoir monarchique qu'ils croient lésée par le nouvel état de choses; à la religion qui, selon eux, est plus en harmonie avec l'ancien régime; à la tranquillité et à la sûreté de l'état, qu'ils ont vu troubler par les dernières révolutions. Mais la plupart n'ont en vue que la ruine des libertés publiques [1], la restauration d'un pouvoir despotique qu'ils aiment, non pour lui-même, mais pour les richesses et les vices qui en forment le cortége. Ce sont en grande partie des nobles, qui soupirent après l'éclat et la domination du patriciat, derniers restes de l'état féodal; ce sont quelques prêtres (je le dis avec douleur), quelques prêtres qui pleurent les richesses perdues, et regrettent les intrigues séculières; ce sont des oisifs de toute espèce, pauvres d'argent et avides de plaisirs et de dissolution, qui n'ont point du tout ou point assez des faveurs d'une cour constitutionnelle, et qui regrettent ces bienheureux temps où les sueurs du peuple alimentaient les vices des courtisans et du roi. Il serait impossible d'imaginer une faction plus hostile que celle-là à l'Evangile, plus contraire à l'esprit généreux de l'Eglise catholique. Et qu'on ne vienne pas, pour lui donner une apparence d'honnêteté,

1 Fidèles à notre rôle de traducteurs, nous devons reproduire textuellement toutes les expressions de notre auteur; mais nous croyons également de notre devoir de déclarer que nous sommes loin de partager ici toute sa pensée. Etranger à la France, M. Gioberti a pu facilement prendre des exceptions pour la règle, en appréciant les hommes. Quant aux doctrines politiques, elles sont le domaine de la discussion, c'est au lecteur à les apprécier. (*N. d. T.*)

qu'on ne vienne pas l'abriter sous les dehors d'une fidélité chevaleresque, fût-elle sincère! L'idolâtrie des princes est une trouvaille moderne, et surtout française [1]; jamais elle n'a pris ni ne prendra racine dans les cœurs mâles des Italiens. La fidélité envers les princes légitimes est un devoir : mais adorer un homme et une famille, leur subordonner toute affection et tout devoir, les préférer à ce qui est mille fois plus sacré, la nation et la patrie; en un mot, faire du monarque une idole et de la sujétion un culte, ce serait une exagération ridicule, si elle n'était souvent pernicieuse. Vous prétendez que de tels sentiments ne partent point de l'intérêt privé? J'y consens. Mais pour n'être pas ignoble, un instinct mérite-t-il d'être appelé héroïque? S'il faut l'appeler ainsi, je dirai à mon tour qu'il y a un héroïsme faux et insensé, et que les héros extravagants ne sont pas ceux que l'histoire a loués. Quiconque éveille une guerre civile, trouble un pays, immole des millions d'innocents, occasionne des cruautés dont le récit pénètrera d'horreur, quiconque en agit ainsi, ne trouvera jamais dans le mépris qu'il fait lui-même de sa propre vie, l'excuse des moyens détestables qu'il dirige à son but. L'héroïsme doit avoir pour règle la raison, la justice, le bien général des hommes, loi suprême des organisations sociales. Tout autre héroïsme est une folie, un délit, une scélératesse qui méritent non l'apothéose, mais la prison, ou tout au moins les petites-maisons. L'idolâtrie des princes est un reste de ces ordres de chevalerie qui peuvent avoir procuré quelque bien à une époque barbare, mais qui ont fait leur temps, pour l'honneur et l'avantage de l'espèce humaine. Quand un gouvernement établi est reconnu par les différents pouvoirs de la nation et l'ensemble des autres peuples civilisés et chrétiens, il est en tout point légitime, quel qu'ait pu être le vice de son origine; car,

1 Machiavel, *Discours*, III, 41. Portrait de la France.

supposé même que l'origine de ce gouvernement ait été vicieuse, la légitimité lui est conférée par le concours des autres pouvoirs souverains, soit internes, soit externes, qui le reconnaissent [1]. Telle est la doctrine catholique tant dans la théorie que dans la pratique; et c'est la seule qui soit conforme aux principes de la droite raison. Si les maximes des légitimistes étaient fondées, et qu'une dynastie reconnue par tous les pouvoirs nationaux et par toutes les puissances étrangères, sans en exclure le chef suprême de la chrétienté, fût usurpatrice, il n'y aurait peut-être pas en Europe un seul gouvernement légitime, et le droit politique serait impossible à concilier avec le repos dû au pays. Car contre un pouvoir absolument illégitime la rébellion ne peut être interdite. Il est vrai que plusieurs des sectaires dont nous parlons ont une logique tout-à-fait curieuse; ils se retranchent à l'ombre de ce principe, qu'il faut dans tous les cas obéir à l'usurpateur. Mais comment le devoir peut-il exister d'un côté, si de l'autre il n'y a point de droit? Il ne faudrait pas croire pour cela que leur soumission soit sincère. Ils ne se révoltent pas, parce qu'ils n'ont point les forces suffisantes pour une si grande entreprise. Mais ils ne se font pas scrupule de déchirer, de calomnier celui qui gouverne, de semer la défiance, de lui susciter des ennemis, d'attiser contre lui le feu de l'opinion publique, de chercher, par des moyens de toutes sortes, à rendre le gouvernement impossible. Or, s'il n'est pas permis de se révolter par les armes, comment justifier la rébellion par les paroles? Si la violence est défendue, comment les brigues et la fourbe peuvent-elles être autorisées? La loi divine et la loi humaine, en défendant la rébellion, interdisent les moyens d'arriver à cette fin, et tendent ainsi à la conservation du pouvoir public. Que si vous cherchez le but contraire, si vous voulez détruire ce même pouvoir, il importera

1 Cette doctrine sera développée en son lieu.

fort peu à la sûreté de votre conscience que vous le fassiez avec la parole et la plume, ou par les séditions et les armes. Et supposé qu'il y ait une différence morale entre l'un et l'autre de ces moyens, la noblesse et la générosité ne sont certainement pas de votre côté. Celui qui gouverne un état doit trouver parfois beaucoup moins désagréable de se voir attaquer franchement les armes à la main, que d'être chaque jour en butte à cette guerre d'insinuations perfides et de calomnies que se permettent contre lui les journaux et les libelles, qui le maltraitent et le déchirent avec une hypocrite malignité. Si ces hommes agissaient sincèrement, loueraient-ils ailleurs ce qu'ils blâment chez eux? L'Espagne avait traversé une longue série de malheurs, elle avait été désolée d'abord par les invasions étrangères, puis par les excès et les désordres civils, puis par un despotisme ignoble et corrupteur; enfin elle était parvenue à jouir d'un gouvernement, réunissant aux avantages de la monarchie les antiques libertés nationales. Ce gouvernement, s'il n'était pas absolument le meilleur, était certainement le meilleur qu'elle pût avoir alors, eu égard aux circonstances. Toute âme bien née désirait à ce noble et malheureux pays la paix et le repos, pour consolider le nouvel ordre de choses et effacer les traces de ses infortunes passées. Par malheur, un homme se rencontre qui prétend certains droits vrais ou faux dans l'origine (il importe peu de les examiner); cet homme croit pouvoir, humainement et chrétiennement, allumer dans sa patrie l'incendie de la guerre civile, et il est suivi dans son entreprise d'un petit nombre de prêtres insensés ou coupables, qui pensent faire une œuvre agréable à Dieu en poignardant leurs concitoyens d'une main et en bénissant le poignard de l'autre. L'Europe, saisie d'horreur, vit sortir de cette guerre impie des atrocités dignes des temps les plus féroces et les plus barbares. Que font alors les légitimistes français? Ils applaudissent à cette rage scélérate et ils lui aident; ils en-

couragent de tout leur pouvoir cette guerre fratricide, ils souhaitent que le carnage ne finisse pas, plutôt que de voir la victoire favoriser le parti opposé au leur. Un prêtre français (homme respectable d'ailleurs), aveuglé par le zèle des factions, se fait l'interprète de ces opinions délirantes et emploie sa plume à attiser chaque jour le feu de ce funeste incendie, sans songer même combien une telle conduite est indigne de la mansuétude du sacerdoce chrétien, sans songer que celui qui loue ou favorise d'une manière ou d'une autre des œuvres de sang, doit en répondre devant Dieu comme devant les hommes. Je me hâte d'ajouter que la portion la plus instruite et la plus sage du clergé français désapprouve ces égarements. Mais il est toujours douloureux de penser qu'il se trouve dans ce corps illustre un seul homme osant se faire en face de l'Europe le panégyriste d'une guerre qui déshonore la civilisation du siècle, et qui provoquera l'horreur de la postérité.

Et qu'on ne vienne pas ici invoquer la religion, comme si c'était lui être utile que de la rendre complice du despotisme et des fureurs civiles. Quiconque veut lui être vraiment utile doit se montrer ami des progrès sociaux, ne doit pas être hostile à ces changements amenés par les vicissitudes politiques, ou commandés par le caractère de l'époque. Si parmi les nouveaux gouvernements il s'en trouve quelques-uns qui ne paraissent pas trop aimer la religion, ce n'est pas tant leur faute que celle des hommes en général et du siècle lui-même. Quand vous changeriez les hommes qui gouvernent, vous ne pourriez pas changer les nations, et si les premiers sont odieux et qu'ils favorisent la religion, il en résultera qu'au lieu de lui être utiles, ils la rendront odieuse comme eux. Il est tels hommes en Europe qui, s'ils régnaient, montreraient certainement beaucoup de zèle pour la foi et pour l'Eglise ; toutefois, ils feraient plus de mal à l'Eglise et à la foi que ne leur en ont fait les Césars persécuteurs du

christianisme. Le plus grand ennemi de la religion est un roi odieux et méprisé qui s'avise de la protéger. Voulez-vous réconcilier aux croyances catholiques les peuples égarés? Acceptez franchement les progrès de la civilisation moderne; accommodez-vous aux faits et aux institutions que le temps a apportés; combattez l'erreur, défendez la vérité et ses fondements, mais gardez-vous pourtant de ce sophisme puéril qui érige un fait en principe. Le consentement universel ne pourra jamais changer le faux en vrai; mais le consentement peut légitimer un fait auparavant illégitime, quand la moralité de ce fait dépend de ce consentement même. Croire que le principe de l'inviolabilité du pouvoir souverain force à regarder comme légitime un prince déchu, en vertu de la souveraineté même répartie entre les membres du grand corps des nations, c'est un paralogisme ridicule. A tout prendre, je tiens pour certain que le plus grand malheur qui puisse arriver à la religion en France et dans la péninsule espagnole, serait la restauration des dynasties déchues; et cela, non pas à cause du caractère personnel des princes, que je n'examine pas, mais parce que le parti qui dominerait alors ferait exécrer la religion dont il revêt le manteau. Parmi les profanations qu'elle a eu à subir de nos jours, il faut certainement compter l'audace de ceux qui osent élever pour étendard d'une guerre impie, l'image la plus aimable et la plus vénérée qui soit au monde après celle du Rédempteur; cette image qui exprime aux chrétiens tout ce que l'amour divin et humain a de plus pur, de plus noble, de plus tendre, de plus doux, de plus éloigné de la fureur et du sang. Et c'est au nom de Marie qu'une poignée d'insensés déchirent leur patrie et massacrent leurs frères! La postérité la plus reculée respectera comme un noble souvenir la piété de ces généreux Polonais, attaqués et non pas agresseurs, qui ont levé une bannière chrétienne pour défendre leur liberté, leur religion, et non pour usurper ou détruire la liberté d'au-

trui; pour sauver un pays et une nationalité, et non pour en opprimer un autre; pour maintenir les traités violés par la perfidie d'un prince; car leur guerre était sainte et pieuse. Mais faire d'un étendard sacré un drapeau de parricide! Cette audace sacrilége devrait ouvrir les yeux à tous ceux qui croient être utiles à la foi en lui donnant l'appui des factions, qui l'adorent en apparence, et qui, dans le vrai, la blasphèment. Louons en retour et louons hautement la portion du clergé français qui professe un sincère et noble dévouement à l'organisation civile de sa patrie, qui sait qu'il est utile à la religion de consacrer cette organisation, en lui donnant la sanction suprême qu'elle ne peut recevoir d'ailleurs; oui, louons cette portion du clergé français qui, sans péril pour la foi ni pour son propre honneur, je dis plus, avec profit pour l'une et pour l'autre, rend hommage au gouvernement actuel, ce qu'elle ne pourrait peut-être pas faire à l'égard d'un autre gouvernement sans s'avilir et sans soulever contre elle d'amères calomnies.

Le progrès de l'instruction solide et variée parmi le clergé français délivrera encore la religion d'un autre ver qui la ronge. Je veux parler de l'insolence de ces écrivailleurs (dont la France est si riche), qui osent raisonner et déraisonner sur les choses sacrées sans en savoir le moindre mot. Depuis que la secte des incrédules furieux est morte, il s'en est levé une autre : une foule de théologiens de gazettes ont envahi la littérature sacrée; et c'est à qui traitera le plus mal les questions les plus redoutables et les plus délicates. Mystères chrétiens, morale, Bible, tradition, conciles, pères de l'Eglise, histoire ecclésiastique, hiérarchie, culte, discipline, tout ressort de leur tribunal; et Dieu sait comme ils traitent ces objets vénérables, qu'un savoir puissant et mûr peut seul aborder. Loin de blâmer les laïques d'entrer dans l'étude de la religion, je reconnais que c'est chose très-utile, et je tiens que la modestie de René Descartes sur ce point sent fort l'hypocrisie [1]

[1] Voir la note 19 de ce volume.

Quand des hommes de mérite tels que Manzoni, Pellico, Balbo, Montalembert, Tommaseo, qui ont à la fois le génie, une science solide et une intention droite, traitent des choses sacrées, certes ils ne peuvent que faire du bien, et leur parole est d'autant plus digne d'être appréciée, qu'ils ne peuvent être accusés d'en faire un métier, comme il plaît à quelques hommes polis de le dire des prêtres. Mais que d'autres, avec un esprit médiocre et une science qui ne l'est pas même, s'avisent de pénétrer dans le sanctuaire et de traiter les mystères religieux, c'est ce qui ne peut se supporter. Les gardiens du sanctuaire doivent les en punir, non par l'anathème, mais par le mépris. Si le clergé comptait dans ses rangs un certain nombre d'écrivains ingénieux et vigilants, qui sussent, tantôt avec les armes de la logique, tantôt avec celles du ridicule, faire bonne justice de ces profanes corrupteurs de la théologie, croit-on que leur babil serait aussi incessant, aussi importun, et leur nombre aussi considérable! Certes, si Bossuet, Fénélon, Arnauld, ou quelque autre de ces hommes éminents vivait encore, la France aurait de moins quelques centaines de théologiens, mais la religion et la littérature s'en trouveraient beaucoup mieux. Je pose en principe qu'aucun livre irreligieux de quelque valeur apparente ne devrait rester sans réponse; eh bien! je pourrais en citer plusieurs que l'esprit et la réputation des auteurs rendent spécieux, et qui n'ont pas trouvé plus de contradicteurs parmi les membres du clergé français que s'ils avaient été publiés en Chine et non en France! et pourtant la défense publique de la foi contre les sophismes de l'erreur est un des principaux devoirs du sacerdoce. Quand on attaque le clergé dans ses droits ou qu'on le calomnie dans ses actes, le silence peut être de la dignité; mais il devient inopportun toutes les fois qu'il peut être imputé à faiblesse. Un orateur illustre, du haut de la tribune parlementaire, gourmande le clergé français comme un maître ferait de ses écoliers; il se vante d'être le défenseur de la foi et

de l'Eglise, il accuse un vénérable prélat d'un acte de discipline qui ne ressort pas le moins du monde de la juridiction laïque [1]. Il ne m'appartient pas de décider si cet acte est digne de louange ou de blâme, d'après les règles que tracent les circonstances, la prudence et la charité chrétienne, auxquelles doit se conformer toute application des statuts canoniques. Quand il s'agit de choses extrinsèques au dogme, je ne dénie pas non plus aux laïques le droit d'émettre leurs opinions, pourvu qu'ils le fassent avec le respect et la modération convenables; et certainement les ecclésiastiques ne repousseraient pas, dans les choses justes, la correction fraternelle et l'admonition même des laïques. Mais d'abord, dans l'affaire de Clermont, il ne s'agissait pas seulement de discipline, puisque la controverse roulait de plus sur l'absolution et sur les sacrements; en outre, l'intervention laïque n'est ni décente, ni opportune, quand le laïque n'est pas membre de l'Eglise. En effet, en pareille circonstance, les clercs peuvent dire au censeur : « Qui êtes-vous? Nous ne vous connaissons pas. La communion à laquelle vous appartenez, si toutefois vous faites partie d'une société religieuse quelconque, n'est pas la nôtre. Pour entrer en discussion sur un point de discipline ecclésiastique, il faut avant tout penser chrétiennement et catholiquement. Les païens n'étaient pas reçus à se mêler de l'organisation de l'Eglise primitive, et encore moins à juger et à reprendre les évêques, quand il s'agissait de confession, de sacrements, de sépulture chrétienne. Vous nous accusez de prétendre à la domination, de vouloir ressusciter le pouvoir sacerdotal. Inculpation ridicule à propos d'une règle purement sacrée, et qui ressort proprement de la juridiction ecclésiastique. Vous vous vantez d'avoir protégé la religion et l'Eglise! sachez que l'Eglise et la religion ne se soucient pas plus de la protection de leurs ennemis, qu'elles n'ont peur de leurs accusations et

1 Cousin, *Disc. sur la renaiss. de la dom. ecclés.* Paris, 1839.

de leurs calomnies. Et qui êtes-vous, vous qui prétendez avoir été le protecteur de la religion, et qui vous faites en ce moment l'accusateur de ses ministres? Malgré la noblesse et la droiture morale de votre esprit, que nous nous faisons un devoir de reconnaître, malgré certaines démonstrations pathétiques de christianisme et de catholicisme qui ne séduiront personne, qui êtes-vous? Un homme professant dans vos écrits, sans nulle équivoque, le rationalisme pur et le panthéisme, et infectant de ces doctrines les chaires et les écoles de votre patrie. Or, si avec cela vous osez nous dénoncer plaisamment comme aspirant à une domination injuste et abhorrée, nous vous accuserons, vous, et à meilleur droit, d'égarer la jeunesse par votre enseignement, et d'empoisonner les sources de la sagesse publique. Etrange protecteur de la religion, qui renouvelle les délires de Celse, de Porphire, de Proclus, dont il se vante d'être le disciple! Il n'y a qu'une différence entre vous et les anciens adversaires du christianisme : c'est qu'ils le combattaient visière levée, et qu'ils s'efforçaient de le renverser, alors qu'ils le voyaient plein de vie; tandis que vous, vous le croyez prêt à mourir, et vous lui portez le dernier coup, en feignant de l'adorer avec une soumission menteuse (15), ce qui vraiment ne nous épouvante guère. Mais ce que nous trouvons étrange, c'est le zèle et la folie de certaines gens qui ont la prétention de protéger la foi et de censurer la théologie, sans croire au catéchisme. »
Je me garderai bien de blâmer un corps aussi illustre que le clergé français, en le voyant, dans ces conjonctures et d'autres semblables, regarder le silence comme plus digne de lui que la publicité; mais du moins il me sera permis de déplorer le résultat de ce silence, qui rend plus audacieux une foule d'hommes dont l'insolence croît à proportion de la retenue d'autrui, et dont on ne peut réprimer les cris qu'en les attaquant vigoureusement [1].

1 Il ne faut pas oublier que ces paroles ont été écrites en 1840. (*N. d. T.*)

S'il est à désirer que les laïques étudient à fond la religion, il n'est pas moins important pour les clercs de se rendre habiles dans les sciences profanes; de là naissent une noble émulation et un doux commerce de sagesse entre les deux classes d'hommes qui se partagent la société civile. C'est pour cela qu'il me paraît utile de montrer l'union intime de la religion et de la philosophie, de découvrir entre l'une et l'autre, comme je crois l'avoir fait, des liens de parenté qui n'ont point encore été remarqués et qui rendent ces deux sciences absolument inséparables, bien que distinctes. Jusqu'ici on a voulu le plus souvent identifier la philosophie avec la religion, ou l'en isoler complètement : deux excès également funestes, qui les dénaturent l'une et l'autre et qui vont à les anéantir. Il me semble avoir prudemment évité ce double écueil; et comme j'ai trouvé que la raison et la révélation sont deux fleuves jaillissant d'une même source, l'unité du principe m'a donné sur les fondements de mon système, une sécurité et une confiance que sans cela je ne pourrais avoir. Je base la philosophie sur une formule aussi ancienne que le monde; d'une part, cette formule est le fondement et le faite de toute connaissance humaine; de l'autre, elle se trouve exprimée dans le monument le plus antique de la révélation, et elle est elle-même la plus magnifique preuve de sa vérité. J'invite ceux qui ne tiennent pas le christianisme pour une chimère ou une pure probabilité à s'occuper du noble travail d'une régénération philosophique. Je les invite à examiner les idées que j'expose pour les corriger si elles sont inexactes, les réfuter si elles sont fausses, et pour proposer une voie meilleure, que je serai le premier à suivre quand elle me sera montrée. Car, en vérité, il ne s'agit point ici de questions littéraires ou accessoires, dans lesquelles l'amour-propre serait plus excusable, mais bien des vérités les plus capitales, des problèmes les plus importants qui puissent être proposés aux amis de la science. Quant aux demi-sa-

vants, je ne mépriserai pas non plus leurs observations, parce que la vérité est un don précieux qu'on doit accepter de quelques mains qu'il vous vienne; mais je les avertis qu'il ne sera peut-être pas aussi facile qu'ils le croient d'exercer à mon égard cette censure dont ils sont si avides, ni de prouver que j'ai tort par des raisons plausibles [1].

Dans tous les cas, je tiens la religion catholique non-seulement pour une doctrine respectable, ainsi que l'appelle bénignement la condescendance des éclectiques modernes; mais je la regarde comme la seule qui ait réellement une valeur scientifique en matière spéculative; comme la seule philosophique, la seule capable d'aider aux progrès de la civilisation. Et loin de croire les principes de la théologie antique passés de mode, fanés et devenus stériles, je les estime plus riches de jeunesse, de fraîcheur et de fécondité que ces théories qui datent de l'année où leurs auteurs les publient. L'opinion contraire ne m'émeut pas le moins du monde; car pareille à la mode qui est son thermomètre, elle disparaîtra bientôt pour faire place à une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce que de changement en changement on en revienne à l'antiquité, où les esprits se reposeront en reconnaissant que la mode n'a point d'empire sur la vérité, et que le vrai est vrai, précisément parce qu'il est antique. Il y a trente ou quarante ans, on voulait encore penser et croire d'après la mode; en France, on avait substitué le catéchisme

1 Ces paroles et beaucoup d'autres semblables ne s'adressent pas, comme on le voit, à ceux qui, sans avoir une érudition extraordinaire, ont pourtant de la modération, de la discrétion et de la politesse. Mais, aujourd'hui le nombre des ignorants présomptueux est si grand, surtout parmi cette classe d'hommes qui s'imaginent avoir le privilége d'être savants sans étudier, comme ils ont celui d'être riches et de vivre sans travail, le nombre de ces ignorants présomptueux est si grand, dis-je, que j'ai pensé qu'en faisant connaître mon sentiment sur ce point, je ne ferais pas une chose hors de saison. J'ai parlé assez clairement et peut-être trop, parce que je ne pouvais pas dire : *Sapienti pauca.*

de Volney au catéchisme catholique. Condillac et ses dignes continuateurs tenaient le sceptre de la science; Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Leibniz, Malebranche passaient pour des visionnaires et pour des extravagants [1], indignes d'être étudiés, indignes même d'être combattus. Maintenant on a changé les rôles, et l'on trouve à Platon beaucoup plus de jeunesse et de verdeur qu'à Destutt de Tracy, bien qu'il le précède de vingt-deux siècles dans l'ordre des temps; et il n'y a point aujourd'hui d'écrivain assez désœuvré pour aller, hors des traités élémentaires, dépenser son temps et sa peine à combattre les doctrines du philosophe français. Et remarquez que ce n'est point ici une simple vicissitude de la fortune; car il y a entre les deux évènements cette différence, que les modernes sensualistes connaissent Platon de nom seulement, tandis que les modernes platoniciens connaissent parfaitement leurs adversaires. D'où il suit que le philosophe athénien était répudié naguère parce qu'il était absolument inconnu, tandis que les sensualistes sont aujourd'hui mis de côté, parce qu'ils sont trop bien connus. Pareillement, si l'on fait attention au peu de consistance des théories religieuses qui sont en vogue de nos jours, et à l'impossibilité où l'on est d'en trouver de plus arrêtées, le retour aux croyances catholiques dans tout le monde civilisé paraîtra, même humainement, indubitable. L'éclectisme religieux, le rationalisme théologique, le christianisme humanitaire, et autres chimères de ce genre, destituées de fondements solides, s'évanouiront avec le prestige de la nouveauté qui a protégé leur apparition, et un jour, ils n'auront pas plus d'importance ni de renom que les rêves des cabalistes et des gnostiques.

1 On sait le vers bouffon de Voltaire sur Malebranche, et sa sotte méprise ou sa grossière mauvaise foi à propos du *Videtur quòd non* de saint Thomas. (*N. d. T.*)

Tout écrivain doit tendre tout ensemble à la vérité et à la nouveauté. Que la vérité soit le but principal des compositions didactiques, c'est une chose trop triviale pour être dite ; pourtant il n'est pas inutile de la répéter aujourd'hui, que les travaux d'imagination envahissent le domaine de l'intelligence, aujourd'hui qu'on fait de la poésie d'idées comme on faisait autrefois de la poésie d'images ; aujourd'hui qu'on aspire bien plus au brillant qu'au solide, et qu'on fabrique un système comme un roman ou une comédie. Le vrai est difficile à trouver ; sa recherche exige de longs travaux, une grande force de volonté et d'indicibles fatigues ; c'est là la seule voie qui puisse mener à des résultats universellement utiles et à la véritable gloire, mais elle ne conduit pas également au gain, et rarement elle donne une réputation de salons ou de coteries. Il n'y a donc pas de quoi s'étonner, si de nos jours on rencontre dans les sciences spéculatives, si peu d'hommes qui se soucient de poursuivre la recherche des parties inconnues de la vérité, et d'en conserver les parties connues et vulgaires. On préfère aux unes et aux autres le faux orné de clinquant, qui se prête davantage au goût de la multitude et aux vues de ceux qui se servent du métier d'auteur comme d'un moyen plus expéditif pour faire du bruit et pour augmenter leur fortune. Le vrai idéal est antique, ou, pour mieux dire, éternel de sa nature, et comme tel, il exclut les nouveautés produites par la marche des faits et du calcul ; mais néanmoins il est susceptible d'une nouveauté originale qui lui est propre, et qui consiste dans l'ensemble lumineux de ses développements, comme je le montrerai ailleurs. Quiconque penserait que cela ne suffit pas à l'homme ni à la dignité des sciences philosophiques, et préfèrerait les trouvailles puériles qui naissent aujourd'hui et meurent demain, celui-là témoignerait qu'il n'a jamais goûté les douceurs de la vérité, qu'il connaît bien peu les vicissitudes des systèmes et les annales des sciences spéculatives. La nou-

veauté qu'ambitionnent les esprits superficiels n'est point positive, mais négative ; elle n'ajoute rien à la somme des vérités connues, mais elle la diminue ; elle ne pousse pas la science en avant, elle la fait rétrograder. Et ici, comme on le voit, la facilité du travail est en parfait rapport avec la qualité et l'importance de l'effet. Il n'y a qu'une nouveauté scientifique qui soit en même temps profonde et qui ne se laisse point atteindre si facilement ; et celle-ci développe lumineusement la vérité, la complète, l'augmente, contraste avec les innovations de celle que nous venons de signaler ; elle accroît le patrimoine intellectuel de l'homme, sans en altérer le caractère ni le prix. Telles ne sont pas, à beaucoup près, les innovations introduites depuis Descartes dans la philosophie, la politique et la religion ; ces innovations sont délétères de leur nature, elles diminuent, bien loin de l'augmenter, le dépôt des connaissances. Ainsi, par exemple, les novateurs modernes s'accordent à nier le surnaturel, et ils s'imaginent, en éloignant ce concept, rendre service à la science ; pareils à ce physicien qui croirait enrichir les sciences physiques, en niant la réalité des impondérables. Au lieu de rajeunir et de raviver cette idée antique en l'analysant, en en recherchant les origines au moyen d'une philosophie sérieuse, on prend le parti plus commode de la rejeter, on crée des systèmes vagues, propres à servir de jouet à des enfants, mais non d'aliment à des esprits mûrs. En somme, la seule nouveauté légitime est celle qui est conforme à l'ordre catholique, et qui n'immole pas le passé à l'avenir. Prise à ce point de vue, j'espère l'avoir saisie autant que l'exige mon devoir d'écrivain.

J'ai entrepris l'étude de l'Idée, qui est l'essence et la substance de toute la philosophie ; je l'ai étudiée dans ses principes, je l'ai suivie dans sa marche, et j'ai essayé d'ajouter quelque rayon de lumière réfléchie à sa splendeur naturelle. Si je n'ai résolu aucun des problèmes les plus importants,

j'ai la confiance de n'avoir pas travaillé en vain à en accélérer la solution, et si quelqu'un trouve cette confiance arrogante et présomptueuse, qu'il se rappelle qu'elle est nécessaire à tout auteur de livres non élémentaires; car celui qui se sert de la presse uniquement pour ressasser des vieilleries, n'est qu'un importun barbouilleur de papier; et je regarde les infatigables reproducteurs d'idées antiques comme le fléau de la littérature moderne. Il n'y a qu'une différence entre la plupart de ceux qui écrivent et moi, c'est que je proclame clairement et à haute voix ce que pense chaque auteur sans le dire; il me semble, d'ailleurs, que ma franchise ne déplaira pas aux lecteurs profonds, et qu'elle ne sera pas pour les autres un avertissement inutile ou intempestif : car nous vivons dans un siècle fanfaron et pusillanime, qui appelle présomption une confiance raisonnable, et la modestie, petitesse ou faiblesse. Mais en ce point, pas plus qu'en une foule d'autres, je ne suis disposé à obéir à la mode; en ce point, pas plus qu'en une foule d'autres, je ne veux voir par les yeux, ni juger par la logique d'autrui. Quiconque aime la mode peut chercher ailleurs, et jeter mon livre au feu (16).

En voilà du reste assez sur ce livre; peut-être même trouvera-t-on que j'en ai trop dit, et qu'avec ce long préambule j'en ai dégoûté le lecteur, avant même qu'il en ait commencé la lecture. Pour finir, j'ajouterai encore quelques paroles sur les sciences spéculatives en général, et je les adresserai à tous les Italiens qui aiment la véritable instruction, quel que soit d'ailleurs le genre spécial d'études auquel ils s'adonnent. La civilisation est un des biens dont notre siècle se montre le plus satisfait et le plus fier. Tout le monde en écrit ou en parle; on l'élève jusqu'au ciel; peuples et princes concourent à l'envi à l'enrichir et à la répandre; on ne se rappelle qu'avec étonnement ces temps où la barbarie dominait; mais on ne craint pas de les voir revenir; et

quand on en parle, c'est comme d'une calamité appartenant à un autre ordre de choses, comme s'il s'agissait du chaos ou du déluge. Or, je le demande, cette sécurité est-elle raisonnable ? Sommes-nous sûrs que la barbarie soit morte pour jamais ? Il est bon sans doute d'augmenter un trésor, mais il importe bien plus de le conserver et de se prémunir contre les dangers de le perdre. Que diriez-vous de l'équipage d'un navire qui s'amuserait à deviser tranquillement sur la meilleure manière d'accroître ses richesses, au milieu des fureurs de la tempête, quand le naufrage serait imminent ? Eh bien ! à mon avis, ceux qui ont trop de confiance dans la force et la stabilité de notre civilisation, ne sont guère plus prudents ; à mon avis, l'Europe, sortie naguère de la barbarie, y rentrera si les sages ne préviennent ce malheur ; et la nouvelle barbarie qui nous menace est plus à craindre que l'ancienne.

A ceux qui vivent en sécurité, parce qu'il n'y a plus ni Huns, ni Tartares, ni Teutons campés aux portes de l'Europe civilisée, et prêts à fondre sur elle et à la bouleverser par la guerre, à ceux-là on pourrait répondre : le tiers de l'Europe et du continent voisin est entre les mains d'une nation, qui, si l'incroyable nonchalance des gouvernements occidentaux se prolonge, sera dans un demi-siècle redoutable au monde entier. Et si le nombre et la férocité des anciens barbares ont abattu la civilisation latine, parce qu'elle était amollie et dégénérée ; s'ils ont renversé la masse colossale de l'empire romain, je ne vois pas comment les nations occidentales et méridionales de notre Europe n'auraient pas à craindre une nouvelle irruption. La situation morale, des deux côtés, est à peu près la même que dans l'antiquité. Nous avons perdu la religion, et avec elle toute énergie ; nous sommes dans un état de prostration intellectuelle et morale ; nous sommes corrompus, avilis, efféminés presque autant que les anciens habitants de la Rome impériale. Plusieurs peuples

ont encore sans doute quelque valeur militaire ; mais il ne faut pas oublier que d'ordinaire, cette valeur ne survit pas longtemps à la valeur civile. D'autre part, les Russes, comparés à nous, ne méritent pas le nom de peuple civilisé ; ils n'ont de religion et d'urbanité que les apparences, ce sont des païens baptisés, des barbares bien mis. Les Goths aussi et les Vandales étaient chrétiens ; et les rites schismatiques de la Russie, instruments et jouets d'un despote, ne sont pas plus puissants que l'antique arianisme pour humaniser et civiliser l'esprit humain [1] (17).

Mais en signalant le danger d'une seconde barbarie, mon intention n'est pas de faire intervenir ni les Russes ni les ennemis extérieurs ; je veux parler d'ennemis domestiques et d'une barbarie interne, qui va tous les jours, se développant d'une manière étonnante dans nos contrées, et qui les aura bientôt envahies complètement, si l'on n'y porte remède. La civilisation moderne n'a rien tant à craindre que la domination de la *plèbe*, et sous ce nom il faut comprendre nonseulement les hommes grossiers et de bas étage, mais toute cette multitude d'individus, qui, quelle que soit la classe à laquelle ils appartiennent, méritent à bon droit, par défaut de génie et d'éducation solide, le nom de vulgaire, qu'ils justifient d'ailleurs par leurs actes. La direction intellectuelle et morale de la société est aujourd'hui à la discrétion de la plèbe. Cette assertion n'a pas besoin de preuves : c'est un fait manifeste que tout le monde admet, et qu'une foule de gens regardent comme un titre d'honneur pour notre

1 Il est inutile, je pense, d'avertir le lecteur que je parle de la foule et non du petit nombre ; mes paroles ne peuvent être prises pour des injures, puisque les meilleurs d'entre les Russes déplorent autant que nous le féroce despotisme qui pèse sur leur nation et y perpétue la barbarie. (*V. G.*)

Les effroyables révélations qui viennent d'épouvanter l'Europe entière et qui l'occupent encore en ce moment, confirment puissamment les appréciations de M. Gioberti et leur donnent une bien grande force. (*Trad.*, 1846.)

siècle. Selon les doctrines qui sont le plus en vogue, la suprême autorité, l'infaillibilité, l'inspiration, le critérium du vrai et du beau, la souveraineté religieuse et politique résident dans les masses (c'est la noble expression que l'usage a consacrée), c'est-à-dire dans le peuple, dans le grand nombre, dans l'universalité des individus. Ces théories spécieuses ne séduisent pas seulement les cerveaux creux et les têtes légères ; les esprits profonds eux-mêmes s'y laissent prendre. Et pourtant leurs fruits légitimes et inévitables sont le panthéisme en religion, la démocratie plébéienne en politique, le superficiel dans les sciences, le mauvais goût dans la littérature et les arts. L'élément plébéien domine dans toutes les parties de la vie civile, les médiocrités, les nullités ont le pouvoir, et de même que dans certaines républiques du moyen-âge les nobles étaient seuls exclus des charges politiques, de même aujourd'hui, il arrive bien souvent que le mérite éminent seul est éloigné des affaires, et privé des honneurs et des avantages de la société. C'est ce qu'on rencontre même dans les pays gouvernés par des rois ; de là on peut conjecturer ce qui arriverait, si la plèbe parvenait à être la maîtresse dans le gouvernement, et si la démocratie pure s'établissait, comme le veulent une foule de gens qui professent un grand amour pour les progrès de la civilisation et pour le bonheur de notre espèce. Si les démagogues l'emportent, l'Europe aura le sort de l'ancienne Italie et de l'ancienne Grèce : la liberté et la civilisation seront détruites dans la racine, parce que l'esprit de la plèbe est sensuel et violent, c'est-à-dire, tyrannique et barbare. Pour prévenir cette ruine éminente, il n'y a pas d'autre remède opportun que de reconnaître et d'organiser l'aristocratie naturelle selon l'idée primitive, conservée en partie par les Doriens, renouvelée et perfectionnée par le Christ ; et pour cela, il faut faire prédominer le principe aristocratique bien entendu, dans la religion,

dans la politique, dans la science, dans toutes les parties de notre civilisation. Car ils sont loin, ils sont bien loin de la vérité, ceux qui croient l'organisation démocratique conforme à l'esprit de l'Evangile; ce n'est pas l'égalité mathématique que l'Evangile a introduite parmi les hommes, mais bien la fraternité et l'harmonie. Et c'est pour cette raison, que le catholicisme, qui est la seule expression parfaite du christianisme, ne nivelle pas les hommes, mais les organise selon un ordre hiérarchique, hors duquel il n'y a ni organisation ni fraternité possible. Et c'est justement sur l'idée catholique que doit se baser quiconque veut faire refleurir le principe de l'aristocratie élective dans les divers ordres de la société humaine, sans se perdre dans les utopies et les chimères. Qu'on affranchisse l'Europe civilisée de l'empire inept de la multitude; qu'on reconnaisse que c'est aux véritables nobles, c'est-à-dire, au petit nombre des meilleurs d'entre les hommes qu'appartient en tout la direction des choses humaines, et l'on aura fait beaucoup pour la multitude elle-même; car grossière et misérable, elle ne peut être améliorée et civilisée que par ceux qui possèdent les biens qui lui manquent. La négligence que mettent plusieurs gouvernements européens qui s'estiment libres, à améliorer le sort des classes pauvres et malheureuses, est certainement impie et détestable; elle leur coûtera peut-être bien du sang et des larmes dans l'avenir. Mais on ne fait pas attention à ce fait qui est cependant très-vrai : c'est que l'égoïsme et l'incurie de ces gouvernements vient de ce que la plèbe enrichie et bien mise y domine.

Pour ce qui regarde en particulier les sciences spéculatives et les branches les plus nobles de la littérature, je voudrais que tous les bons et sages Italiens se réunissent et fissent une ligue pour les soustraire à la tyrannie des ineptes et de la multitude. A l'exception peut-être de l'Allemagne et de deux ou trois provinces septentrionales, cette tyrannie est commune à toutes les contrées de l'Europe civilisée; mais

où elle est pire, c'est surtout en France et en Italie. Un grand nombre de ceux qui se donnent aujourd'hui le titre de philosophes, qui écrivent et prononcent sur la religion et la philosophie, savent autant de ces deux choses que les docteurs du moyen-âge savaient de physique et de chimie. Je ne parle pas de la valeur intrinsèque des systèmes, car on peut embrasser une doctrine paradoxale et malgré cela être très-instruit : c'est ce qui arrive quelquefois chez les Allemands; mais je parle de l'insuffisance de l'instruction et des talents, qui fait qu'un homme est absolument incapable de porter un jugement sur les matières scientifiques. Ouvrez au hasard, si vous le voulez, des volumes traitant des matières philosophiques et religieuses, et publiés en France depuis un siècle; si dans neuf d'entre eux vous trouvez que l'auteur sait parler avec précision, qu'il connaît les éléments de son sujet, je vous accorde que c'est peu de compter les philosophes actuels par douzaines, c'est par centaines qu'il faut les compter. Et cette calamité ne règne pas seulement en France, elle fait d'énormes ravages même parmi nos Italiens, et nous ne devons pas nous le dissimuler. Il y en a, et vous en trouverez beaucoup, qui, quand ils ont lu quelques méchants livres de philosophie, quand ils savent prononcer les mots mystérieux d'objectif, de subjectif, de matière et de forme, se croient penseurs de profession, se mettent à philosopher hardiment et Dieu sait comme, en présence de plus ignorants qu'eux, et lorsqu'ils ont réussi à n'être compris ni des autres, ni d'eux-mêmes, ils s'imaginent avoir atteint à toute la hauteur de la science. Il y en a qui en font tout autant à l'égard de la religion : les questions les plus ardues et les plus difficiles, qui demandent la pénétration de l'esprit et la maturité du jugement, sans compter une vaste et profonde érudition, ils les abordent, sans savoir peut-être les premiers rudiments de la science religieuse. Que ceux-là se fassent illusion et s'imaginent être quelque chose, cela

ne me surprend pas : c'est la prérogative des sots d'ignorer leur propre ignorance ; mais que d'autres les prennent pour bons juges et pour maîtres, c'est une folie et une honte insupportables. Je sais que ces paroles, qui n'attaquent pourtant personne en particulier, soulèveront contre moi des colères sans nombre ; je sais bien encore que je n'ai point assez de crédit pour publier ces opinions avec grand succès ; mais je voudrais que les hommes illustres se liguassent ensemble pour extirper une maudite coutume qui présage la ruine de la plus noble partie des connaissances humaines. Après tout, on ne demande pas un privilége pour les sciences spéculatives, on veut seulement qu'elles soient traitées comme les autres, sur lesquelles les ignorants et les demi-savants n'osent prononcer leurs sentences, sans craindre la risée du public. Il faut louer hautement les lecteurs des ouvrages philosophiques, pourvu qu'ils les lisent comme les amateurs de physique, de chimie, d'histoire naturelle, qui s'adonnent avec plaisir à ces études, sans juger à la légère les travaux d'hommes qui en savent plus qu'eux. En agissant ainsi, ils se donneront à eux-mêmes un innocent amusement, et la science n'en souffrira pas. Mais autrement, la propagation des connaissances, tant vantée aujourd'hui, sera funeste au vrai savoir, au lieu de lui être utile ; car les sciences périssent comme les états, quand toute l'autorité tombe entre les mains du vulgaire. Les faux savants sont comme les démagogues, qui introduisent la tyrannie sous ombre de liberté. Ils feignent d'aimer les études, et ils les corrompent, ils éloignent les commençants des bonnes sources, ils créent une opinion fausse, ils cherchent à soulever des mépris et des haines contre ceux qui pourraient démasquer leur ignorance, et, sous prétexte de civilisation, ils sont un véritable fléau pour la littérature et les sciences.

Pour opposer une digue à ce torrent désastreux, il faut que les hommes jouissant d'une réputation justement acquise

favorisent les vrais studieux ; il faut qu'ils les préservent du ver de l'envie qui pique les plantes alors qu'elles sont tendres encore, et qu'elles promettent en abondance des fruits exquis ; il faut qu'ils les protégent contre le mépris et l'obscurité. Sauvez du moins le sanctuaire de la science de cette médiocrité qui semble être aujourd'hui la reine du monde, qui dirige les gouvernements et les empires, et ramènera l'Europe à la barbarie primitive, si elle vient à mettre le pied dans ce sanctuaire. L'Italie a surtout besoin du secours de ces hommes. Souvent, dans notre patrie, un génie se lève, donnant de magnifiques espérances, présageant de grandes choses avec cette ferveur brute, cette énergie de caractère vive et indomptée, avant-courrières ordinaires de la puissance du génie, montrant la ténacité et l'audace nécessaires aux grandes conquêtes de l'imagination et de l'intelligence, non moins qu'aux grandes entreprises politiques et guerrières. Que fait-on alors? Au lieu de favoriser, de développer, de bien diriger cet heureux germe, on le suffoque et on l'arrache. Si, malgré ces obstacles, il grandit et se développe de lui-même, s'il réussit à donner un essai qui révèle sa puissance, on cherche alors à tuer, après qu'il est devenu adulte, ce géant qu'on n'a pu étouffer dans les langes ; on cherche à l'étouffer, en lui prodiguant les persécutions et les mépris, et en lui ôtant, pour dernier crime, la confiance en ses propres forces. Jean-Baptiste Vico, homme, je ne dirai pas rare, mais unique, vécut et mourut méprisé de ses compatriotes, et l'injuste oubli a duré un demi-siècle. Il est certain que la nouveauté et la hauteur de son génie en furent en partie la cause ; mais dans une nation où l'esprit ne manque pas, qui possédait une foule d'hommes instruits et adonnés à la littérature, il serait absurde de supposer qu'il n'y avait pas plusieurs hommes capables de le comprendre et de l'apprécier, si l'opinion des ignorants ne les en avait empêchés, ou peut-être même ne les avait détournés de lire ses ouvrages. Pour

la honte et pour le remords des Italiens, il reste encore quelques vestiges du mépris qu'ont fait de ce souverain génie des plumes indignes de tracer son nom ; des monuments attestent encore l'ennui qu'il éprouvait de se sentir foulé aux pieds par l'ineptie, et de se voir refuser le tribut d'affection et de reconnaissance qu'il avait la conscience de mériter. C'est là incontestablement le plus cruel des supplices auxquels la Providence puisse condamner les génies sublimes ; c'est là le laborieux creuset qui purifie leur vertu. J'ignore pendant combien de temps, pendant combien de siècles peut-être l'Italie attendra la venue d'un autre Vico ; mais je sais que si on laisse le champ libre aux charlatans et aux envieux, nul n'osera plus élever la voix, s'il n'est bien sûr d'être un homme médiocre. Chez les autres nations, on loue les écrivains dont l'intention est pure, dont les efforts sont sincères et constants ; et quand on ne peut louer les opinions, on honore du moins l'esprit qui les a dictées ; on donne aux auteurs cette récompense et cet encouragement qu'ils peuvent ambitionner et recevoir avec honneur. Et nous, nous foulons bien souvent aux pieds ceux qui s'étudient à être utiles à la patrie, comme si nous avions trop de ces hommes qui consacrent leurs sueurs à une œuvre si sainte. C'est au point que celui qui se voue au service de l'Italie, sans se faire adulateur de l'opinion, doit s'attendre au mépris ou à la haine. Loin de se promettre l'estime de ses compatriotes, il doit craindre que ses fatigues, inutiles pour les autres, ne produisent pour lui d'autres fruits que le blâme ou la persécution. Pour lui, nul aide au dehors ; il ne doit espérer d'autre appui que celui que trouve en elle-même une âme généreuse. Corrigeons-nous de ce défaut, appliquons-nous à connaître et à apprécier le vrai mérite, gardons-nous de couper les ailes au génie naissant qui a besoin qu'on lui inspire du courage ; gardons-nous d'abreuver de fiel le génie devenu viril et puissant en œuvre, auquel nous devons vénération et

reconnaissance, si nous avons quelque amour pour notre patrie. Pour éviter ce mal, que personne n'entreprenne de juger témérairement les matières qui sortent du cercle de ses connaissances ; ce principe adopté, les présomptueux eux-mêmes s'en trouveront bien, car ils pourront satisfaire leur passion de juger en l'exerçant sur les objets de leur compétence. Il y a bien peu d'intelligences qui soient tout-à-fait stériles, et dont les autres ne puissent apprendre quelque chose et tirer quelque utile enseignement.

C'est pitié de voir des hommes doués dans les mathématiques, dans la littérature ou dans d'autres genres, d'un talent réel et d'un savoir solide, c'est pitié de les voir se rendre ridicules ou funestes, en discourant à tort et à travers sur la philosophie et la religion, au lieu de se contenter des sphères si vastes qu'embrassent les nobles sciences qu'ils ont étudiées. Je me rappelle avoir entendu raconter qu'un excellent chanteur, dont tout le mérite était dans son gosier, se vantait d'être philosophe ; tant est grande la misère de l'homme, ou son cœur insatiable ! Il ignore ou méprise quelquefois son vrai mérite, et il ne trouve de plaisir dans la louange elle-même qu'autant qu'elle est injuste et capricieuse.

Avant de terminer cette préface, il me reste à remplir un doux et saint devoir de reconnaissance. Que le lecteur me pardonne si, dans cette circonstance, je dis quelques mots de ma personne : je ne le ferais qu'avec peine pour tout autre motif. Exilé loin du Piémont en 1833 [1], je me rendis en France avec l'intention d'y poursuivre mes études, et de profiter de la lati-

[1] « Toujours les hommes sages et bons trouvèrent moins dur d'entendre dire les maux de leur patrie que de les voir ; ils estiment que c'est chose plus glorieuse d'être un rebelle honorable qu'un esclave citoyen. » Machiavel, *Histoires*, IV.

Notez, cher lecteur, qu'au XVe siècle, un honorable rebelle n'était pas du tout un séditieux ou un révolutionnaire, comme on dirait aujourd'hui fort élégamment.

tude que me promettaient et les richesses littéraires de ce pays, et la liberté dont on y jouit, pour écrire et publier quelques ouvrages. Une certaine vigueur d'esprit que j'avais alors, et la verdeur de l'âge nourrissaient en moi la douce espérance que mes travaux pourraient n'être pas tout-à-fait inutiles à ma patrie. Je me proposais, entre autres choses, d'entrer plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici dans l'étude de la philosophie italienne au xve siècle et aux deux suivants; j'avais la confiance qu'à Paris je trouverais des livres en abondance et la facilité de consulter les manuscrits nécessaires dont les bibliothèques sont si riches. Les hommes les moins disposés à louer les Français confessent que cette nation est pleine de prévenance à l'égard des étrangers, qu'elle leur prodigue généreusement ses trésors en tout genre de littérature et de science, et qu'un nom obscur n'empêche pas qu'on ne la trouve complaisante et libérale de ses faveurs. Mais on demande, et cela est bien juste, que le postulant, s'il est inconnu, se présente muni d'une recommandation suffisante. Or, pendant un an et plus que je suis demeuré à Paris, j'ai fait d'inutiles démarches pour trouver quelqu'un qui pût ou voulût me rendre ce service, et je me suis vu enlever tout moyen, ravir toute espérance de pouvoir atteindre mon but. Ceci répond suffisamment, j'espère, à certains hommes polis qui m'accusent de ne pouvoir montrer les fruits de ma liberté et des loisirs que l'exil m'a valus.— Je vins ensuite en Belgique, appelé par un ami pour y exercer les fonctions de professeur dans une institution particulière; j'avais alors tout-à-fait abandonné le dessein d'écrire, car les notes que j'avais prises, fruit de nombreuses lectures, étaient insuffisantes par elles-mêmes, et je ne pouvais entreprendre avec ce seul secours des travaux de quelque importance; car lorsque je les avais recueillies, je l'avais fait brièvement et rapidement, comme il arrive à ceux qui font de ces sortes d'extraits, et je n'avais pas prévu qu'un jour je me trouverais absolument

privé de livres. Je ne puis nier la douleur que j'éprouvai en me voyant forcé d'interrompre mes études les plus chères, forcé d'abandonner les projets que j'avais poursuivis et nourris pendant si longtemps, forcé de reconnaître que j'avais perdu le fruit des fatigues de plus de quinze années, employées à une œuvre que j'espérais terminer, forcé de voir que ma vie allait être désormais, pour ainsi dire, sans but. Enfin il me fallut céder et me résigner à une nécessité plus forte que ma volonté, qui pourtant n'est pas des plus débiles. Mais j'eus le bonheur de connaître M. Adolphe Quételet, directeur de l'Observatoire de Bruxelles ; il s'offrit spontanément à me rendre, à moi étranger et inconnu, un service que je n'aurais pas osé espérer, après les expériences que j'avais faites. J'obtins par son entremise, au commencement de cette année, la faculté de disposer des bibliothèques publiques ; il me vint en pensée de reprendre mes études interrompues, et d'entreprendre le travail que je commence aujourd'hui à publier, pour montrer que si je n'ai pu être utile à ma patrie, j'en ai eu du moins le pur et fervent désir. Je ne loue pas M. Quételet, parce qu'il me paraît inutile et intempestif de faire l'éloge d'un homme plein de modestie et connu dans toute l'Europe ; mais en mettant au jour un ouvrage que je n'aurais pu achever sans l'appui de sa courtoise amitié, je crois qu'il est de mon devoir de lui rendre ce public et sincère témoignage de ma gratitude.

Bruxelles, 3 Décembre 1839.

LIVRE PREMIER.

—

DES DOCTRINES

CHAPITRE Ier.

—

DU DÉCLIN DES SCIENCES SPÉCULATIVES EN GÉNÉRAL.

Pour voir dans quel état se trouve aujourd'hui la philosophie, il suffit de la comparer avec les sciences mathématiques et les sciences naturelles. Celles-ci fleurissent dans toutes les parties du monde civilisé, cultivées avec une ardeur au-dessus de tout éloge, par une foule d'esprits plus ou moins éminents, estimées de ceux-là mêmes qui ne s'y adonnent pas, objet d'envie pour ceux que la nature ou la fortune empêche de s'y livrer, favorisées par les princes et par les peuples, honorées et applaudies de tous. Elles n'ont pas seulement pour elles le concours spontané des individus; elles sont organisées en société, et elles forment une espèce de république. Cette république, qui s'étend de Pétersbourg au cap de Bonne-Espérance, de Philadelphie à Calcutta, a son gouvernement, ses lois, ses expéditions, son commerce, ses colonies, sa hiérarchie intérieure, ses liens au dedans, ses

relations au dehors; elle est pleine d'activité, d'animation, de vie. Les fruits qu'elle produit sont dignes de cet arbre immense, dignes du nombre et du zèle de ceux qui le cultivent. Il ne se passe guère de jours sans qu'on obtienne quelque résultat nouveau, et il n'y a pas un résultat qui tôt ou tard, de la théorie ne passe dans la pratique, pour enrichir la vie sociale de nouveaux avantages et de nouveaux agréments. La science féconde l'art, et l'art embellit et transforme la nature. Le commerce et l'industrie, qui occupent une si large place dans la civilisation actuelle, dépendent des sciences et les soutiennent à la fois. Appuyée du concours de ce puissant instrument, l'activité humaine se surpasse elle-même dans l'ordre matériel, et se montre supérieure à tout son passé. Mais quelque étonnants que soient les prodiges que nous avons aujourd'hui sous les yeux, l'imagination est épouvantée en supputant les résultats que nous réserve l'avenir, alors que de nouveaux siècles auront immensément accru la puissance de ce levier, qui, créé d'hier pour ainsi dire, se promet déjà aujourd'hui de soulever le monde.

Tel n'est pas le spectacle que nous offrent les sciences philosophiques, et en particulier celle qui est la reine des autres, j'entends parler de la métaphysique. Hideuses et négligées, ou bien encore maltraitées par une foule d'esprits superficiels, qui, redoutant l'austérité des autres études, embrassent la philosophie dans l'espoir de la trouver moins revêche à leurs goûts frivoles, les sciences philosophiques ne trouvent qu'un petit nombre de disciples dignes d'elles. Ces hommes, adonnés à une étude qui n'est guère de mode, sont contraints de vivre séparés du monde, et de se borner à converser avec leur propre pensée, au sein de la solitude; ou s'ils s'avisent de sortir de leurs retraites et de se montrer au public, prédicateurs sans auditoire, écrivains sans lecteurs, ils ne trouvent le plus souvent que des censeurs acerbes qui les entendent mal; point d'appréciateurs judicieux, point d'officieux

critiques. Les princes n'en ont souci, les peuples les ignorent, les beaux esprits s'en moquent. Il n'est pas jusqu'aux autres savants qui ne les méconnaissent, et du nombre desquels l'opinion va jusqu'à les exclure. Et comment en serait-il autrement? L'unité scientifique est inconnue en philosophie : chaque pays, chaque académie, chaque individu qui se mêle de philosopher, philosophe à sa manière. Nulle société, nul lien, nul concours entre eux; et les progrès, si tant est qu'il s'en fasse quelques-uns, ne sont dûs qu'à des efforts isolés. Les hommes qui s'occupent des autres sciences sont unis en une mutuelle fraternité, malgré leurs attributions différentes. Le physicien, le géologue s'entendent entre eux. Mais que le métaphysicien se présente dans un cercle de savants, il y est accueilli comme l'étranger qui parle une langue inconnue, ou comme un esprit bizarre, un homme à songes creux, un conteur de fictions, de fables extravagantes, bon tout au plus pour divertir la foule. Les académies philosophiques qui existent toujours sont comme ces vaines institutions, ruines des siècles passés, restées debout grâce à la force de la coutume. Toute vie est éteinte en elles, leurs travaux sont nuls, et elles seraient tout-à-fait ridicules, comme les académies de poètes, si elles ne servaient pas à nourrir une classe d'hommes de lettres, inutiles au monde, il est vrai, mais qui ont pourtant le droit d'y vivre. Les discussions qu'on y soulève n'ont pas plus de consistance que les vers des faiseurs de sonnets, et si parfois il en sort quelque bon travail, il n'est point apprécié et il se perd dans la foule des écrits vulgaires. A tout prendre, aujourd'hui la découverte d'un insecte, l'invention d'un ressort fait plus de sensation dans le monde lettré, que la solution la plus neuve et la mieux établie d'un de ces sublimes problèmes qui sont les points culminants et la substance de la philosophie.

Il en est advenu des sciences philosophiques comme de ces usurpateurs qui perdent leurs droits en voulant envahir les

droits d'autrui. Au temps de Leibniz, la philosophie était encore cultivée et honorée, elle était en harmonie avec les autres branches de nos connaissances, elle marchait avec elles de concert, elle leur venait en aide et elle en était aidée. Et dans le vrai, à considérer son essence, à tenir compte non pas de ce qu'elle est, mais de ce qu'elle devrait être, on doit regarder comme une grande injustice cet anathème de discrédit sous lequel elle est tombée. Elle est par sa nature la science première, la science mère, la science des sciences, et même, sous un rapport, la science universelle. Bien loin d'être exclue de l'encyclopédie de nos connaissances, elle y mérite le premier rang. Seule elle peut rendre raison de tout le *scible;* seule elle fournit aux autres sciences les principes d'où elles partent, le sujet sur lequel elles travaillent, la méthode qui les guide ; en elle est le premier terme et le dernier, la base et le faîte de tout savoir. Mais tous ses priviléges lui furent ravis, et on lui contesta jusqu'à son nom de science, lorsqu'elle voulut franchir ses propres limites, pour s'ingérer dans un patrimoine qui n'était pas le sien. C'est là ce qu'elle a fait quand, d'une part, elle a usurpé les droits de la religion, et que, de l'autre, elle a tenté d'envahir le domaine des sciences qui travaillent sur la matière. La philosophie, ayant pour objet l'étude de l'intelligible, se trouve placée entre le sur-intelligible et le sensible, comme entre deux pôles opposés qu'elle doit laisser intacts, et abandonner l'un et l'autre aux investigations spéciales de leurs sciences respectives. Mais si elle refuse de garder la position moyenne, de se contenter du très-vaste champ qui lui est assigné, qu'elle aspire à s'étendre sur les deux champs voisins, à se les approprier, et, de science des sciences qu'elle est, à devenir science unique, alors elle se fait elle-même l'artisan de sa propre ruine. Et voilà ce qui lui est arrivé, lorsqu'elle voulut, d'une part, attaquer les dogmes religieux ou les altérer, de l'autre, dépouiller l'expérience de toute base ou en tenir lieu ; nier la

religion et la matière, ou construire *à priori* les dogmes de l'une et les lois de l'autre ; créer le naturalisme et l'idéalisme, le rationalisme théologique et la philosophie de la nature, et autres systèmes semblables, ennemis des croyances établies et des sciences expérimentales. Voilà comme elle a donné à la fois dans l'impiété et dans les chimères. L'impiété la rendit odieuse aux hommes religieux et au peuple ; les chimères la rendirent ridicule aux hommes sensés et aux savants. L'impiété et les chimères la firent mépriser et rejeter à la fois de ceux qui avaient gardé la religion et la probité antiques, et de ceux qui cultivaient et aimaient la science moderne. Vous rencontreriez difficilement un physicien, un chimiste, un mathématicien qui ne se prît à sourire au nom de la philosophie ; et parmi les hommes religieux, vous en verrez peu qui ne la tiennent pour suspecte : ceux-ci la craignent, parce que la foi chancelle ou se perd dans un grand nombre ; ceux-là s'en moquent, parce que les sciences qu'ils cultivent sont pleines de force, et que les philosophes ne leur font pas peur. Le nom même de philosophie, dans un temps peu éloigné du nôtre, était devenu tellement ignominieux, que les uns le faisaient synonyme d'impiété, et que les autres lui substituaient celui d'idéologie, d'analyse de l'esprit humain, et autres semblables, aussi vains que les choses qu'ils représentaient.

Les excès des philosophes, cause prochaine du discrédit dans lequel la philosophie est tombée, accusent quelque vice plus ancien dans les organes de la science elle-même, et dans les dispositions de ceux qui la cultivaient. Si les philosophes n'avaient pas commencé par corrompre la science qu'ils avaient entre les mains, il n'est pas croyable qu'ils en fussent venus jusqu'à l'étrange folie de vouloir faire irruption dans la juridiction d'autrui, et accoupler les choses les plus disparates. Et s'ils ont agi par erreur, s'imaginant que le domaine d'autrui leur appartenait, cette ignorance seule suffit pour faire conjecturer qu'il y avait quelque grand

désordre introduit dans le cœur de cette science, à qui il appartient en propre de circonscrire exactement et de déterminer les domaines respectifs des différentes branches des connaissances humaines. Il est donc utile de remonter à l'origine du mal, et d'en rechercher soigneusement les vraies causes; autrement, il serait impossible de trouver le remède. — Tout d'abord, chacun peut voir que les causes de la décadence des sciences spéculatives doivent toutes se ramener à deux classes, dont l'une embrasse le sujet de ces sciences, c'est-à-dire, les philosophes, et l'autre l'objet, c'est-à-dire, la philosophie elle-même. En effet, puisque le sujet est l'esprit humain qui, comme un instrument, travaille une matière donnée, et que l'objet est la matière même de ce travail, il est bien clair que la perfection de l'œuvre philosophique dépend, et de la bonté de l'instrument, et de la bonté de la matière sur laquelle cet instrument opère.

Cependant, avant d'entrer dans la recherche de ces deux espèces de causes que je viens d'assigner, et qui seront l'objet des deux chapitres suivants, je ferai quelques remarques sur le cours de la philosophie moderne en Europe; non pas pour en tracer l'histoire, que le lecteur doit connaître, mais pour en décrire l'allure générale, et la résumer rapidement au point de vue du sujet de mon livre.

En comparant la philosophie française et la philosophie allemande, on trouve entre elles une très-grande différence. Il y a entre les sciences spéculatives et les croyances religieuses une connexion si intime, que les premières ne peuvent demeurer neutres à l'égard des secondes; il faut qu'elles les aient ou pour amies ou pour ennemies. A la renaissance des études spéculatives dans les temps modernes, la religion avait été altérée dans une grande partie de l'Europe. Mais Calvin avait été moins heureux que Luther, et la secte protestante, qui régna sur la moitié de l'Allemagne, ne put jeter en France de profondes racines, ni y dominer. Le

contraire pourtant aurait dû arriver, si le caractère naturel des deux peuples eût prévalu; car le génie allemand est plus idéal, et en conséquence, plus naturellement catholique que le génie celtique. Mais l'art, et j'entends par là les institutions et les mœurs fortifiées par une longue habitude, l'art triompha de la nature. La nation française avait été formée et instruite par le catholicisme, et le catholicisme lui avait communiqué la force de son admirable hiérarchie, c'est-à-dire, l'accord de l'unité la plus parfaite avec une liberté modérée; et c'est ce principe qui, appliqué à l'ordre social, a créé et organisé la France moderne. En Allemagne, il en fut tout autrement. Les Allemands avaient conservé en assez grand nombre les institutions et les mœurs païennes des anciens Germains, soit parce que leur race demeura plus pure, soit parce que l'empire paralysa les bienfaisantes influences de la papauté. L'empire, qui fut sous un rapport la personnification de l'unité païenne, devint un ferment de discorde dans le monde chrétien, en s'opposant au pontificat qui devait tenir sa place, et qui l'eût d'autant mieux remplie, que le droit est plus noble et plus fécond que la force. Aussi, Charles, fils de Pépin, restaurateur de l'empire, ne mérite-t-il guère à ce titre d'être appelé Charlemagne. Ce fut un bonheur pour la France de perdre, avec la lignée dégénérée du prince qui l'avait créé, ce funeste privilége; et ce fut pour l'Allemagne un malheur de l'acquérir. Car l'empire perpétua chez cette nation le principe de division et d'indépendance, et l'empêcha d'arriver à cette unité, que seule peut opérer la force organisatrice de la hiérarchie catholique. Si l'empire n'avait pas trouvé un restaurateur, l'état féodal n'aurait peut-être pas été si tenace, et l'Allemagne serait une comme la France. Aussi en France, la hiérarchie catholique enfanta les institutions qui prévalurent sur le caractère peu idéal de la race celtique, tandis qu'en Allemagne, le génie idéal ne put triompher du vice des institutions. Et

quand Luther se leva, l'idée catholique eut le dessous, parce que la hiérarchie du catholicisme était en désaccord avec les habitudes invétérées du pays (18).

René Descartes, quoique français et catholique de profession, était, par inclination et par principes, et peut-être sans le savoir, hétérodoxe, porté au scepticisme par le spectacle des contradictions religieuses qui l'avaient frappé davantage, durant ses voyages dans les diverses contrées de l'Europe. Les voyages nuisent quelquefois aux hommes doués d'esprit, mais faibles de tête, en mettant sous leurs yeux la diversité des opinions religieuses, tandis que la vue de cette même diversité augmente la foi chez ceux dont l'âme est plus vigoureusement trempée. On pourrait citer plusieurs exemples fameux de catholiques modernes devenus incrédules en visitant les lieux saints, où ils virent la magnificence des mosquées et la dévotion des Turcs. Que Descartes ait été incliné au protestantisme, on le voit par sa prédilection pour la Hollande et pour la Suède, et par divers endroits de ses écrits. Mais ce qui le montre mieux que tout le reste, c'est sa méthode de doute et d'examen, qui est l'application à la philosophie du procédé introduit dans la religion par les novateurs (19). La spéculation française fut donc, dès son principe et dans la personne de son chef, fille de Calvin; elle eut pour le principe catholique qu'elle avait en tête, une opposition qui ne devait pas tarder à paraître au grand jour et à éclater par la discorde. Aussi, tandis que dans l'Allemagne protestante la philosophie postérieure à Leibniz put marcher en avant et cheminer à son aise, sans être en désaccord avec le principe religieux qui dominait chez cette nation et qui est le sien propre, en France, ce fut tout le contraire. Bientôt le désaccord enfanta la guerre, et la guerre, d'abord sourde, devint ouverte, puis pleine de violence. En vertu de l'identité du principe philosophique et de la différence de la foi religieuse, la philosophie se trouva diversement placée

à l'égard de la religion dans les deux pays, et cette diversité de rapports décida du sort de la philosophie elle-même. Viciée dans sa source, elle fut impie chez les catholiques, et se maintint à demi-religieuse chez les hérétiques; parce que les premiers l'employèrent comme une arme offensive, et que les seconds lui conservèrent son caractère pacifique de science.

La philosophie française, essentiellement ennemie de la foi, marcha quelque temps à tâtons; mais elle ne tarda pas à prendre la direction qui convenait à ses principes · elle devint sensualiste, nia l'Idée, et anéantit ainsi l'objet propre des sciences spéculatives. L'objet détruit, le sujet s'affaiblit; car ce sont surtout les doctrines dont il est imbu qui produisent dans l'esprit de l'homme l'énergie et la puissance. L'esprit humain est un arc dont la force dépend du but vers lequel il est dirigé. Dire le sensisme conforme aux principes cartésiens, mettre Locke, Condillac, Diderot, avec toute leur innombrable et triste postérité, au nombre des enfants légitimes de Descartes, cela peut sembler étrange à ceux qui savent que ce philosophe a donné à ses doctrines l'apparence du théisme le plus pur, et qu'il a prétendu établir sur une base solide la spiritualité de l'âme humaine. Mais le théisme de Descartes est un paralogisme puéril. Le doute qu'il établit comme fondement de sa méthode, le fait du sens intime qu'il donne comme la base de tout le scible, conduisent infailliblement à la négation de toute réalité matérielle et sensible. Quiconque part du doute ne peut arriver qu'au doute, car le sommet de la pyramide scientifique doit ressembler à la base. Quiconque part d'un fait ne peut arriver au vrai, car le fait est contingent et relatif, et le vrai dans sa source est nécessaire et absolu. Aussi le sensisme, dépouillé des contradictions de ses partisans et réduit à sa véritable essence par la sévère logique de D. Hume, n'est plus qu'un jeu subjectif de l'esprit, dont toute réalité

doit être bannie; force lui est de ne s'occuper plus que des phénomènes; et il nous montre ainsi dans le scepticisme, son dernier terme, la dernière issue à laquelle aboutit toute doctrine qui place dans le sens intime le point de départ de la science. Quoique Locke et Condillac n'aient pas su remarquer cette conséquence, ils se montrèrent pourtant, même le dernier, plus sages que Descartes, en rejetant ce rationalisme audacieux que le philosophe français avait bâti en l'air; et s'ils montrèrent peu de sagacité, ils firent au moins preuve de bon sens. La philosophie française du XVIIIe siècle, enfermée dans le cercle des connaissances sensibles, restreinte à l'étude de l'homme, de la société et de la nature, selon la mesure de compréhension subjective qu'on en peut avoir sans s'inquiéter de leur entité objective, cette philosophie continue légitimement le cartésianisme; je dis légitimement, pourvu toutefois qu'on veuille ôter de celui-ci le doute absolu; car, pris à la rigueur, le système cartésien exclut complètement toute science. Mais faisons-lui grâce de cette contradiction inévitable. N'est-il pas vrai que l'axiôme de Descartes, partant de la pensée, non pas comme intuition objective, mais comme modification subjective, c'est-à-dire comme sentiment, ne pouvait produire d'autre résultat que la science hypothétique des sensibles, qui constitue proprement toute la doctrine du XVIIIe siècle?

Parmi les anciens cartésiens de profession, Malebranche est le seul philosophe véritablement grand dont puisse s'honorer l'école française. Il y a dans Malebranche comme deux hommes distincts et opposés, l'imitateur et l'inventeur, le disciple et le maître, le partisan de Descartes et le penseur indépendant des opinions de ses contemporains. Par bonheur, les parties essentielles appartiennent au second de ces deux hommes, et non au premier. L'ouvrage qui assure à Malebranche un nom immortel dans les annales de la science, sa Théorie de la vision idéale, est diamétralement opposée aux

dogmes cartésiens. C'est par elle qu'il continue la chaîne de la véritable science, et qu'il remonte, en se rattachant à saint Bonaventure, à saint Augustin et aux Alexandrins, jusqu'à Platon. S'il se mit du parti de Descartes, il faut l'en blâmer et non pas l'en louer. Il ne serait point difficile de démontrer que ses défauts et les erreurs qui provoquèrent la juste désapprobation des censeurs romains, d'Arnaud et de Bossuet, proviennent des principes vicieux de Descartes, et accusent la légèreté propre à ce dernier philosophe. Mais à part les accessoires, Malebranche n'est pas cartésien, à moins toutefois qu'on ne veuille dire d'un philosophe qu'il fait partie d'une école, lors même qu'il n'y a entre elle et lui qu'une simple connexion historique, sans parenté réelle et intrinsèque. Les causes occasionnelles ne sont pas les causes efficientes. Et si la lecture d'un traité de Descartes, comme on le raconte, révéla à Malebranche sa vocation philosophique, on peut croire que tout autre livre traitant des matières spéculatives aurait éveillé son génie et produit le même effet (20). Je ne parle point d'Arnaud, de Nicole, de Bossuet, de Fénélon, et parce qu'ils ne furent point philosophes de profession, et parce qu'ils n'ont adopté qu'une partie de la doctrine cartésienne. Cette partie était non-seulement étrangère, mais contraire aux principes du philosophe ; et ces principes, ils les réprouvèrent même expressément, et ils se montrèrent ainsi fidèles à l'esprit et aux règles de la science antique.

Les philosophes allemands, qui trouvaient dans le protestantisme un instrument souple et docile aux caprices du génie spéculatif, n'eurent aucune raison de se montrer ennemis déclarés du principe religieux. D'ailleurs, le principe religieux a pour eux un attrait puissant et presque invincible. Sans doute l'altération qu'avaient subie chez eux les dogmes révélés, le caractère de la méthode dubitative qu'ils reçurent de la réforme et du procédé psychologique qu'ils empruntèrent à Descartes, procédé aussi contraire que possible au

vrai procédé idéal, tout cela les entraîna inévitablement à corrompre les vérités rationnelles ; mais toujours ils en conservèrent une partie, que leur transmirent la tradition et l'habitude, et ils la cultivèrent avec un amour indicible, en dépit des principes qu'ils professaient et de leur méthode philosophique. Une logique fatale précipita les principales écoles postérieures à Emmanuel Kant dans le panthéisme (je dirai ailleurs comment). Le panthéisme anéantit en réalité le concept de Dieu, tout en paraissant l'exagérer et en accroître l'extension et l'importance. Aussi tout panthéiste rigoureux est-il nécessairement athée. Témoin B. Spinosa, le plus intrépide logicien des panthéistes modernes, et peut-être des panthéistes de tous les temps. Qu'il soit athée, ce serait une merveille de trouver un écrivain moderne qui le niât ; à moins toutefois qu'on ne pût conjecturer que cet auteur a parlé du philosophe israélite suivant l'usage commun aujourd'hui, c'est-à-dire, sans en avoir lu sérieusement les ouvrages (21). Au milieu des égarements du panthéisme, les allemands modernes conservèrent néanmoins à l'idée divine une partie des traits de sa physionomie primitive ; ils conservèrent à Dieu et à l'homme le libre arbitre et la moralité, et plusieurs d'entre-eux gardèrent jusqu'à la personnalité humaine. Au détriment de la bonne logique, pour le bonheur de la société et l'honneur des philosophes eux-mêmes, les principes du panthéisme furent tempérés en Allemagne par les vérités idéales en partie conservées, grâce à la religion ; et ces principes parurent chez eux dépouillés de leurs conséquences les plus hideuses et les plus funestes.

Comparez les philosophes français du siècle passé avec les philosophes allemands, et vous verrez deux doctrines parties des mêmes principes, suivre une marche tout-à-fait différente. Les premiers ne sortent presque jamais du cercle des choses visibles ; ils traitent de l'homme, de la société, de la nature, comme d'objets tombant sous le sens de la vue ; rarement ils

s'élèvent de l'ordre matériel à l'ordre moral de l'univers; quand ils ne combattent pas l'idée de Dieu, ils la négligent ou la relèguent à l'écart, comme une simple probabilité à l'usage du vulgaire, ou bien encore comme un corollaire sans importance, comme un dogme accidentel et secondaire. Le contraire a lieu dans les écoles allemandes. Là, tout obscurci qu'il est, le concept de Dieu occupe une large place; là il modifie le travail dialectique, et il imprime à ces écoles ce caractère grandiose, qui vous montre encore dans les philosophes allemands plongés dans les plus déplorables erreurs, une noble et forte pensée; tandis que vous ne trouverez chez les sophistes français que des radoteurs ou des enfants. La raison de cela, c'est que Dieu est le principe vital de la science comme il l'est de la nature, et que la force de la pensée humaine se mesure sur les influences bienfaisantes qu'elle reçoit de l'esprit créateur et vivificateur de l'univers. L'athéisme négatif et l'athéisme positif sont l'agonie et la mort de la science. Or, la philosophie française est généralement athée, en tant qu'elle attaque le concept de Dieu ou n'en fait qu'un accessoire. La philosophie allemande, qui tempère, en quelque sorte, par les dogmes traditionnels, son procédé scientifique, a conservé une ombre de religion; et cette ombre, répandue sur toutes les parties de la science, a suffi pour prolonger un peu son existence.

Emmanuel Kant, qui fit en Allemagne avec une rare profondeur de génie, digne d'une cause meilleure, ce que Descartes avait tenté en France avec une incroyable légèreté, semble, au premier aspect, ne point participer à ce caractère que je viens de signaler dans les écoles allemandes. Dans la *Critique de la raison pure*, où Kant suit le procédé cartésien, la psychologie anéantit l'ontologie; et c'est là un effet nécessaire de la méthode protestante appliquée aux sciences rationnelles. Mais les antinomies spéculatives furent corrigées par l'impératif catégorique, qui réédifia, sous une forme

morale, l'Idée détruite antérieurement, et aplanit la voie à Amédée Fichte, dont la doctrine ontologique se rallie plutôt à la *Raison pratique* qu'à la *Raison pure* de son prédécesseur. La piété naturelle au caractère allemand, l'éducation que Kant eut le bonheur de recevoir, son âme vertueuse, l'ont sauve-gardé par une heureuse inconséquence d'un entier naufrage. Descartes aussi voulut mettre la religion à couvert; mais ses sophismes sont d'un écolier, tandis que les paralogismes de Kant ne sont pas indignes d'un grand maître. Remarquez que les successeurs de ces deux philosophes, en embrassant ou en modifiant leurs doctrines, ont agi de la manière la plus opposée et la plus conforme au génie des deux nations. Les philosophes français du siècle dernier ont admis le principe psychologique de Descartes, et ont rejeté ses déductions ontologiques. Fichte et les autres, au contraire, ont abjuré la base sceptique de la psychologie critique, et ont conservé la morale du maître, qui est sa véritable ontologie.

Descartes est donc le principal corrupteur de la philosophie dans les temps modernes, l'auteur des faux principes et de la pire des méthodes, deux choses qui l'ont menée à sa ruine, comme nous le démontrerons plus amplement ailleurs. Dans Descartes, comme à une source ont puisé ses compatriotes et les étrangers. Mais les Allemands ont mitigé ses pernicieuses doctrines par un reste des enseignements du christianisme, tandis que les Français en ont déduit les conséquences avec un sang-froid de logique qui épouvante. Et pourtant la France possédait, avec le catholicisme, la vérité idéale dans sa plénitude, et l'Allemagne ne la conservait qu'altérée et falsifiée par les novateurs. La foi catholique avait triomphé chez la première de ces deux nations, parce qu'elle en avait imprégné toutes les institutions, tandis que cette même foi avait péri chez la seconde, parce que les institutions y étaient en désaccord avec elle. Comment donc la fausse philosophie a-t-elle marché plus rapidement et plus rigoureusement ici,

où la vérité brillait dans toute sa splendeur, et comment a-t-elle rencontré des obstacles là, où la vérité était obscurcie? Comment est-elle née au sein de peuples catholiques, mieux qu'au milieu des protestants? Descartes a pris de la réforme née en Allemagne le germe funeste de sa doctrine, et ce germe a été implanté dans la philosophie par un Français, et un français catholique; et ce germe a poussé et fructifié beaucoup mieux sur une terre orthodoxe où il était étranger, qu'aux lieux où il était né, qu'aux lieux où des croyances analogues l'aidaient et le favorisaient.

Ce n'est là qu'une contradiction apparente, qui s'évanouira bientôt, pour peu qu'on distingue dans le christianisme les institutions de la doctrine; pour peu qu'on vienne à remarquer que les rapports d'un peuple avec le christianisme peuvent être différents du tout au tout, selon que vous considèrerez les institutions ou les dogmes. Or ici, d'une part, nous voyons l'accord parfait de la hiérarchie catholique avec les mœurs et les coutumes françaises, et le désaccord de cette même hiérarchie avec l'ordre de choses et les coutumes invétérées des populations germaniques. D'autre part, nous trouvons une grande harmonie entre les idées catholiques et le caractère des Allemands, je veux dire leur complexion intellectuelle et morale; nous en trouvons peu, au contraire, entre les mêmes idées et le caractère français. On peut dire des Français, qu'ils sont naturellement catholiques dans la sphère de l'action sociale, et naturellement protestants dans l'ordre de la pensée; et des Allemands, tout le contraire. Puis donc que la hiérarchie est, par la nature des choses, la conservatrice du dogme, on voit clairement pourquoi le catholicisme a péri chez les Allemands, naturellement attirés vers ses doctrines idéales, et pourquoi chez les Français, qui avaient des dispositions tout opposées, il s'est maintenu comme religion, malgré la guerre des philosophes. Ceci m'amène à examiner quelque peu le caractère respectif des deux nations.

Plusieurs écrivains modernes ont mis en discrédit les inductions morales tirées de la variété des races, parce qu'ils traitent cette matière avec légèreté, selon leurs caprices, et qu'ils s'en servent pour prouver tout ce qui leur plaît. Ces raisonneurs étourdis sont certainement très-fâcheux. Mais l'abus qu'on fait d'une chose ne prouve pas qu'elle est fausse, et s'il y a au monde un fait certain, c'est bien celui-ci : les diverses conformations accidentelles de l'organisation humaine influent sur le caractère moral des peuples et des individus. En outre, de même que chaque race se distingue par quelque différence spécifique dans l'organisation, de même chaque race est différenciée par quelques qualités spéciales de l'intelligence et de la volonté, qui la distinguent des autres races, comme l'en distingue ce qu'elle a de particulier dans les traits du visage et dans toute la physionomie. Il n'y a pas deux nations européennes qui se ressemblent parfaitement au physique et au moral, bien que les différences puissent être plus ou moins profondes et plus ou moins saillantes. Or, au moral surtout, les Français sont tout-à-fait différents des Allemands. Malgré le mélange des Francs, le caractère celtique prédomine chez les premiers. Par caractère celtique, j'entends les qualités spécifiques des populations confinées anciennement entre les Alpes, les Pyrénées et le Rhin, lesquelles, dans la suite des temps, se mêlèrent à diverses tribus d'autres races, races germaines probablement, et d'où sont sortis les Celtes mixtes, c'est-à-dire les Gaulois. Ce caractère, ces qualités spéciales, remarquez qu'il faut moins les attribuer à l'ancienneté des races dont nous parlons, qu'à leur long et commun séjour dans la même contrée. Quoi qu'il en soit, le caractère moral du Français moderne est pareil à celui des Gaulois dont les auteurs anciens nous ont laissé le portrait, et en comparant celui-ci à la description qu'a faite Machiavel [1] des Français de son époque, et

1 *Tableau de la France. — Caractère des Français. — Discours sur la première décade*, III, 36.

aux données fournies par l'observation contemporaine, on trouve que les habitants de la France ont été les mêmes dans tous les temps.

Maintenant, laissant de côté les propriétés qui sont étrangères au génie spéculatif, occupons-nous uniquement de celles qui le concernent. En comparant le génie celtique et le génie germanique, nous trouvons que l'un est analytique, l'autre synthétique; l'un très-propre à observer les sensibles, l'autre à contempler les intelligibles; l'un pénétrant dans l'investigation du fait, l'autre subtil et profond dans l'intuition de l'idée. Le celtique aime à se répandre au dehors, l'autre se plaît à se concentrer en lui-même, à voyager dans l'espace des régions idéales où le sentiment ne peut atteindre. Le premier a du penchant pour le négoce, les trafics, les arts, les plaisirs et toutes les autres occupations de la vie extérieure; pour le tumulte des assemblées, des révolutions, des guerres, et toutes les parties de la vie civile : le second, au contraire, se plaît bien mieux dans les études sévères, dans la vie domestique, dans la méditation solitaire, dans le culte des arts nobles, de la poésie intime, de la religion. On dit souvent que les Français excellent à appliquer les idées générales. Cela est vrai, pourvu qu'on l'entende de ces généralisations qui naissent des faits, et qui sont l'œuvre de l'induction ou bien de cette synthèse secondaire qui suit et complète le procédé analytique. Les Français donc procèdent le plus souvent par induction; les Allemands préfèrent la déduction. Les Français se contentent de généralités contingentes; ils s'élèvent des faits aux concepts jusqu'à une hauteur moyenne, où les idées ne séjournent pas continuellement. Les Allemands montent aux sublimes régions de l'Idéal; ils aspirent à contempler le vrai absolu, pour descendre ensuite dans la région des faits. — Je pourrai, par la suite, reprendre ce parallèle, et le particulariser par plusieurs exemples; mais ces quelques mots suffisent

pour montrer que la complexion intellectuelle des deux peuples est en harmonie avec le caractère de leurs spéculations, et que le génie allemand est catholique, tandis que le génie celtique serait mieux en harmonie avec la profession de foi hétérodoxe.

Certes, il est peu de nations, même parmi celles que d'immenses contrées séparent et qui ont les climats les plus opposés, il en est peu qui présentent un contraste aussi singulier que les Allemands et les Français, voisins les uns des autres, et vivant sous les mêmes ou presque les mêmes degrés de latitude. La recherche des causes de ce phénomène n'est pas de mon sujet; du reste, je ne sais si l'état actuel de la science donnerait à ces recherches un résultat plausible; elles touchent à ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'histoire, de plus intime et de plus caché dans la conformation originelle des races. Toutefois, nous avons ici une donnée historique qui peut jeter sur cette question quelque lumière, ou du moins fournir un rapprochement qu'il serait difficile de croire fortuit. Je remarque que, parmi les nations européennes, la germanique est celle dont le génie scientifique ressemble le plus à celui des populations vulgairement appelées orientales. Ce génie, que j'appellerais volontiers, pour le peindre en deux mots, synthétique et idéal, se retrouve dans les monuments des Egyptiens et des Asiatiques pour l'antiquité; et, pour les temps modernes, chez les Perses, les Indiens et presque tous les peuples de l'Asie méridionale. D'autre part, les qualités intellectuelles qui brillent dans les Français sont en définitive communes à tous les Européens, et je ne sache pas qu'on trouve un seul exemple illustre d'homme qui les ait réunies, parmi les innombrables habitants du grand continent asiatique. Or, les Français sont Celtes d'origine, et, de toutes les diverses familles civilisées qui ont survécu en Europe, on sait que les Celtes sont la plus ancienne, ou du moins une des

plus anciennes, et qu'ils sont sortis de l'Orient, demeure primitive des peuples, bien avant les autres nations qui habitent aujourd'hui l'Europe. Nous avons plus d'une preuve de ce fait : d'abord, le silence des plus anciens monuments sur les migrations celtiques, indice certain de leur antiquité; en outre, la situation des lieux où nous les trouvons déjà établies et fixées, au moment où l'histoire commence à les mentionner. En effet, longtemps avant les Romains, les Celtes purs se trouvent confinés au couchant, dans une partie du littoral gaulois ou dans la Grande-Bretagne. Une seule peuplade les égale ou les surpasse en ancienneté : ce sont les Basques, dont l'origine est couverte d'un voile impénétrable.

En revanche, l'arrivée et l'établissement des races germaniques sont beaucoup plus récents; leur émigration n'est pas seulement postérieure à celle des Celtes, mais si l'on veut parler de leur établissement définitif dans la Germanie et la Scandinavie, et non d'une simple incursion dans l'Europe orientale, et des premières sorties qu'ils durent faire vers le Pont-Euxin, je crois que cet établissement définitif est d'une date plus récente que les premières irruptions slaves, finlandaises, pélasgiques, et que celles de tous les autres peuples européens. Les analogies qu'on remarque entre les Germains et les Orientaux pour ce qui regarde la langue et la poésie, sont nombreuses et frappantes : parmi les idiomes indo-germaniques, aucun ne ressemble autant aux anciennes traditions de la Perse que les langues teutoniques; la poésie des vieux mythes tudesques a, avec ceux de Ferdussi, une affinité qui ne peut être l'effet du seul hasard. Aussi peut-on le conjecturer, parmi les vieilles nations sorties de l'Hiram, terre féconde en peuples et second berceau du genre humain, les Germains sont une des moins anciennes; s'étant moins mêlés avec les autres races, ils conservent mieux l'empreinte primitive du génie oriental, auquel les Celtes sont plus étrangers pour la cause contraire. Ainsi, nous

pouvons dire que le génie idéal des Français et des Allemands est en raison directe de leur ressemblance avec le type primitif, et en raison inverse du temps qui s'est écoulé depuis qu'ils sont séparés de leur principe commun, comme des rameaux arrachés du tronc, comme des ruisseaux éloignés de la source [1].

La philosophie anglaise, dont nous n'avons rien dit encore, occupe une place moyenne entre la philosophie française et la philosophie allemande, et participe au génie mixte des habitants actuels de la Grande-Bretagne, qui tiennent à la race germanique par les Anglo-Saxons, les Danois, les Northmans et quelques migrations plus anciennes; et à la race celtique, par les restes des Kimris et des peuples gaéliques. C'est là la cause de l'intime combinaison qu'on admire dans le génie anglais, et de la puissance politique de cette nation, dont la virilité ressort bien mieux encore, si on lui compare l'enfance ou la décrépitude des autres peuples européens. Le génie anglais est avide de positif et très-habile à étudier et à pratiquer la science de la vie extérieure; mais il n'oublie pas pour cela que la véritable valeur des choses matérielles dépend des concepts rationnels, et que le sens pratique ne peut exister sans la morale et la religion. De là cet instinct qui le porte à donner de l'importance à l'une et à l'autre, même quand la mode ou les passions contrastent avec elles; de là les tempéraments qu'il apporte aux systèmes qui y sont le plus opposés, quand il est amené par l'opinion ou la logique à les adopter. Cet instinct est

1 Les faits historiques, relatifs à l'origine des nations, indiqués dans ce chapitre, seront amplement traités et appuyés par des preuves convenables dans la deuxième partie de cet ouvrage. Le lecteur ne devra donc pas s'étonner, si, dans le livre présent, je suis sobre de citations, et si les généralités historiques que je touche en passant demeurent le plus souvent sans preuve. On ne peut prouver en histoire qu'en entrant dans des particularités; elles feront l'objet du deuxième livre.

d'un puissant secours pour les recherches et les opérations qui embrassent le cercle des choses sensibles : parce que la solidité, le sens droit, la gravité, la constance, nécessaires dans tout genre d'actions et de recherches, ont besoin du noble concours de la pensée.

D'autre part, l'usage et le goût des études expérimentales, aussi bien que les habitudes de la vie active, sauvent l'Anglais des abus de la contemplation, je veux dire des chimères de l'imagination, et des excessives abstractions de l'intelligence ; ils donnent à ses spéculations cette réserve et cette solidité qui sont le privilége des esprits rompus aux affaires. Cependant les mêmes qualités qui préservent des excès de l'esprit contemplatif d'une part, nuisent de l'autre à la sublimité de la contemplation. De là vient que les philosophes anglais ne s'élèvent jamais à l'Idée pure, à l'Idée considérée comme objet purement rationnel ; ils se contentent de l'appréhender avec cette connaissance mêlée de sentiment qu'on appelle sens droit ou sens commun, et qui est en réalité une dérivation de l'Idée et comme un reflet de sa lumière. Le sens commun, milieu entre la connaissance idéale pure et l'appréhension sensible, est le caractère le plus général de la philosophie anglaise, interposée entre la philosophie allemande, où domine l'intuition idéale, et la philosophie française, où règne la perception sensible. Aussi l'école d'Edimbourg, dans laquelle la raison prend les formes du sens commun, renferme-t-elle la doctrine anglaise par excellence ; elle est comme la moyenne dont les autres sectes qui tendent aux extrêmes se rapprochent ou s'éloignent plus ou moins. On ne trouve certainement en Angleterre ni un Leibniz, ni un Vico, ni un Malebranche, qui sont les rois de la sagesse moderne et les seuls pairs des grands sages de l'antiquité. La raison de cela est qu'ils sont catholiques [1], et que la philosophie bri-

[1] Leibniz, protestant de naissance et de communion, était, comme chacun sait, catholique quant à la doctrine.

tannique sort des sources infectes de l'hérésie religieuse et de la doctrine cartésienne. S'il eût été catholique, Berkeley aurait pu donner à son île un Malebranche, à qui il ne le cède ni en sagacité, ni en génie. Si je ne lui assimile pas Cudworth et Clarke, c'est que ces deux louables écrivains, le premier surtout, sont plutôt regardés comme des théologiens ou des érudits, que comme des philosophes. En revanche, on ne trouve pas non plus en Angleterre un seul exemple illustre en fait de panthéisme et d'autres rêveries pareilles; non plus que de certaines brutalités, certaines crudités du sensisme français. Locke était beaucoup plus religieux que tous les encyclopédistes. Priestley ennoblit en quelque façon le matérialisme même, en le séparant de ses conséquences les plus funestes et les plus révoltantes. Quel sceptique et quel incrédule fut plus intrépide que Hume? Eh bien! entre-t-il dans la morale, il sait, en dépit de la logique, garder quelque noblesse et quelque décence; il admet comme sentiment la beauté et l'autonomie du devoir, et une distance immense le sépare des tristes obscénités d'Helvétius et consorts. Il n'est pas jusqu'à Bentham, pourtant si mauvais moraliste, qui ne soit moins abject que les égoïstes français; car il ennoblit l'amour-propre lui-même, en le dirigeant vers le bien général de l'humanité.

Si le cartésianisme, père du sensisme et du panthéisme, comme je le prouverai ailleurs, n'a pas produit en Angleterre les mêmes fruits qu'en France et en Allemagne, c'est aux institutions religieuses qu'il faut l'attribuer. Parmi toutes les sectes hétérodoxes, l'anglicanisme est en effet une des moins éloignées du catholicisme; par sa hiérarchie elle tient un milieu entre le catholicisme et le protestantisme. Le divorce avec Rome, dans la Grande-Bretagne, fut causé par le despotisme et par la cupidité de ceux qui s'enrichirent des dépouilles de l'ancien culte; il ne procéda point, comme en Allemagne, d'une haine contre la hiérarchie catholique. avec laquelle concordaient les institutions anglaises. Aussi la

réforme anglicane, en conservant en partie le principe vivifiant de l'ordre hiérarchique, préserva les dogmes traditionnels d'une ruine totale; et ces dogmes, favorisés par la sévérité du génie anglo-normand, font que l'idée morale et religieuse est universellement considérée en Angleterre comme un héritage inviolable : héritage public et privé, héritage de la société et de la famille. C'est ainsi que la religion exerça sur les études spéculatives une salutaire influence, en y passant sous la forme du sens commun ; et en fortifiant l'instinct naturel, elle réprima et empêcha en partie les funestes conséquences du cartésianisme. Thomas Reid, le premier philosophe de l'Angleterre, sinon par son génie, au moins par la bonté de sa doctrine, fut moins subtil et moins profond que Kant, avec lequel il a beaucoup de ressemblance ; mais aussi il fut bien plus judicieux; il évita les paradoxes les plus énormes des autres sectes sorties du principe commun, en légitimant au profit de la philosophie les vérités traditionnelles, sous le nom d'instinct et de sens commun. Le sens commun n'est en substance que la vérité idéale transmise par la religion et la parole, et connaturelle à l'esprit humain, tant par sa vertu intrinsèque que par l'effet de l'éducation et d'une longue habitude.

Je signalerai ailleurs le génie national des Italiens. Leur philosophie moderne peut se partager en deux époques. La première embrasse une partie du xve siècle, tout le suivant et le commencement du xviie; la seconde comprend les temps postérieurs; elle n'a qu'une gloire, mais qui lui suffit : c'est Vico. Car ici je ne parle ni de la philosophie ni des philosophes contemporains. Des penseurs remarquables ont brillé dans le premier intervalle; ceux-là se contentèrent de renouveler les systèmes antiques, sans en inventer de nouveaux, sans philosopher d'après eux-mêmes. Restaurateurs pourtant pleins de génie et de vigueur, capables de créer non moins que de renouveler, jamais copistes serviles, toujours imitateurs ori-

ginaux. Pour en avoir une preuve, il ne faut que lire Bruno. qui à lui seul en vaut beaucoup d'autres. Mais l'esprit de leur temps les entraînait dans les ornières anciennes, et il ne leur permit pas de découvrir des sentiers inconnus. En effet, la renaissance récente des études classiques, les attraits d'une érudition qui réunissait à son mérite intrinsèque le charme de la nouveauté, le merveilleux spectacle de tant d'anciens systèmes, pour la première fois réveillés du tombeau avec le prestige et le prix d'une découverte nouvelle, tout cela ne comportait pas la méditation indépendante et solitaire, et donnait à la science l'aspect et la direction de l'histoire. Il était tout-à-fait naturel de chercher la vérité, non pas en elle-même, mais dans les opinions des maîtres anciens, qui venaient de nouveau faire retentir leur voix après un silence de dix siècles; il était naturel de commencer par lire dans les livres de ces hommes, avant d'étudier dans le livre de la nature. Retranchez l'école politique de Machiavel et de ses imitateurs, personne, avant Sarpi et Galilée, qui appartiennent proprement à la seconde époque, personne ne s'avisa de laisser les livres, pour chercher le vrai dans l'étude immédiate de son objet. Mais par malheur, Sarpi et Galilée négligèrent la philosophie, et le second appliqua presque exclusivement son merveilleux génie aux calculs, à l'observation des phénomènes sensibles et aux sciences expérimentales [1]. Les académiciens du Cimento suivirent la même voie; la philosophie élevée fut abandonnée pour la physique, qui, aimée comme un enfant de prédilection, hérita du domaine absolu dont avait joui l'érudition un siècle auparavant. Je suis loin de partager l'opinion du savant moderne [2] qui accuse ces

1 Ce que Galilée appelle philosophie n'est de cette science qu'une partie secondaire, et une application accessoire plutôt qu'autre chose.

2 Eckstein, *le catholique*. Paris, 1826, tom. II, p. 188 - 199; tom. III, p. 55-58, 284; tom. V, p. 72.

grands hommes, entre lesquels plusieurs furent très-religieux, d'avoir professé en secret le socinianisme. Mais aussi on ne peut nier que le culte exclusif de la physique, et l'usage de confondre les sciences rationnelles avec les inepties surannées de quelques obscurs scholastiques, et d'étendre aux unes la dépréciation méritée par les autres seulement, n'ait contribué à préparer, sinon à produire, le sensualisme moderne. A cette cause s'en joignent d'autres plus efficaces et auxquelles il faut attribuer le déclin des études philosophiques en Italie. La licence et les excès de plusieurs d'entre ces premiers philosophes, tels que Pomponace, Bruno, Cardan, Campanella, discréditèrent généralement les sciences spéculatives, et éveillèrent de justes craintes chez les hommes pieux et sensés d'alors. Ceux-ci étaient loin de ressembler à nos modernes de bon goût, qui, tout en louant la religion, la mettent après la philosophie, et la voient sans indignation servir de jouet à l'insolente présomption des mauvais philosophes. De ces scandales et de cette crainte sortit le frein légitime des opinions licencieuses, et de ce frein naquirent quelquefois les persécutions : effet déplorable, mais presque fatal, même chez les hommes les plus saints, quand il est produit, comme il le fut alors, par une opinion fausse, enracinée, universelle, à laquelle le malheur des temps vient prêter son concours. Mais les désordres et les excès partiels dont je parle n'auraient pu éteindre la science en Italie, s'ils n'avaient eu l'appui de la plus grande des infortunes qui puisse fondre sur un peuple ; je veux dire la perte de l'indépendance nationale, mortel fléau de tout génie et de tout talent, capable d'abattre les âmes les plus vigoureusement trempées. C'est elle qui a exterminé tant de peuples dont le nom même a péri, dont il ne reste plus aucun vestige sur la terre, et qui anéantira comme eux l'Italie, si ses enfants ne se déterminent à raviver les étincelles mourantes de la vertu et de la gloire de nos aïeux.

Seul, au milieu d'une si immense désolation, un homme se leva, qui parut résumer en lui tout le génie spéculatif dont ses contemporains étaient dépourvus; homme suscité, ce semble, par la Providence, pour sauver d'un entier naufrage l'honneur de l'Italie. Mais l'effrayant génie de Vico s'élevait si haut, que non-seulement la foule, mais les meilleurs esprits d'alors eux-mêmes ne purent l'atteindre! loin d'être apprécié, il ne fut pas même connu. Et l'homme du génie le plus vaste et le plus puissant qu'ait vu naître l'Italie, depuis les jours de Dante et de Michel-Ange, cet homme vécut plus obscur et mourut moins regretté que le dernier poète, que le plus mince écrivailleur de la Péninsule. Envisagé sous le rapport de la doctrine, et autant que les écrits qui restent de lui permettent d'en juger, Vico s'occupa moins d'étudier l'objet primaire de la philosophie en lui-même que dans son application. On ne peut imaginer les progrès qu'eût fait faire à l'ontologie une intelligence si originale et si vigoureuse, si l'ontologie avait été le principal objet de ses travaux. Mais au lieu de presser la marche et les progrès de la science antique, le philosophe napolitain voulut créer une *science nouvelle*, et il réussit. Depuis Pythagore jusqu'à Ficin et Bruno, jusqu'à Leibniz et Malebranche, l'Idée avait été contemplée et étudiée en elle-même, sans qu'il fût venu en pensée à personne de décrire ses rapports avec la philologie, la jurisprudence et l'histoire des peuples, ni de rechercher le mode sous lequel elle s'incorpore à la marche des nations et de l'espèce humaine, et s'y manifeste. Seulement quelques grands théologiens, et en particulier saint Augustin, imité dans la suite si heureusement par Bossuet, avaient remarqué et décrit le plan idéal de la Providence dans l'ordre surnaturel de la religion. Et dans le vrai, l'érudition appauvrie des temps antérieurs à Vico était bien au-dessous d'une pareille tâche. Mais après le rétablissement des études classiques, commencé en Italie, et poursuivi heureusement au-delà des monts, la philosophie de l'histoire

devint possible ; il ne lui manquait, comme à toute science nouvelle, qu'un génie extraordinaire qui la conçût et tentât de la réaliser. Et il était juste que l'Italie, maîtresse de la philologie et de l'archéologie modernes, enfantât celui qui le premier devait féconder l'histoire de la philosophie par une pénétration puissante et une rare profondeur de génie philosophique. Telle fut l'œuvre de Vico, œuvre étonnante malgré ses erreurs. Pour la grandeur du génie, Vico a peu d'égaux dans l'histoire des sciences spéculatives ; pour l'originalité du caractère et la nouveauté des découvertes, il n'en a peut-être aucun.

D'après cette courte esquisse de la philosophie moderne, dont les points principaux reviendront sous nos yeux dans le cours de cette introduction, on voit que les vérités idéales sont tout-à-fait exclues des spéculations modernes, en vertu de la rigueur logique des principes émis par elles. Toutefois, entre les quatre nations de l'Europe qui s'occupent de philosophie, on remarque quelques différences saillantes. En Allemagne, le sensisme psychologique, marchant à travers les abstractions et les intelligibles fantastiques, a produit le panthéisme, qui pourtant y est tempéré par les traditions et par le génie national. Un caractère différent, aidé des mêmes traditions et de la hiérarchie survivante en Angleterre, a préservé la philosophie anglaise des excès contraires du panthéisme et du sensualisme le plus grossier. Ainsi, chez les Anglais et les Allemands, les sciences philosophiques ont conservé une ombre de la vérité idéale, non pas en vertu, mais en dépit de leurs principes, et grâce surtout aux bienfaisantes influences des dogmes qui ont survécu dans ces pays à la ruine de la foi orthodoxe. Dans la France catholique, au contraire, où la philosophie a été hostile à la religion, on a déduit toutes les conséquences des faux principes universellement reçus, et l'Idée, altérée chez les deux autres nations, fut totalement exclue et niée par les Français. Il est vrai que dans ces derniers temps la secte des éclectiques, dégoûtée

du sensualisme, a voulu y substituer le panthéisme, fils aîné de la doctrine cartésienne et non moins légitime que le sensualisme son frère ; il est vrai qu'elle a évité de le déduire, comme Spinosa, des principes eux-mêmes, et qu'en l'empruntant des Allemands, elle a pris tout ensemble avec lui plusieurs idées morales et religieuses qui répugnent à sa nature ; mais cet arbre transplanté d'Allemagne est trop étranger au caractère français pour pouvoir jeter de profondes racines. L'influence du panthéisme en France est un de ces mouvements qu'on voit naître et mourir en peu de jours, par l'empire de la mode. Les Italiens, qui ont perdu avec l'indépendance politique l'indépendance de la pensée, et avec celle-ci la moitié de leur génie, vacillent depuis un siècle (j'excepte le grand Vico) entre les systèmes allemands, anglais et français, sans avoir de philosophie à eux ; et ils se plaisent à ce syncrétisme timide et servile qui, au siècle dernier a produit dans Antoine Genovesi, son représentant le plus illustre. Mais la vitalité tenace du génie italien, le pur zèle de quelques-uns de nos contemporains, et diverses causes que je signalerai ailleurs, semblent promettre à l'Italie la gloire d'être la *restauratrice du véritable et primitif génie oriental dans les sciences spéculatives, et d'être en conséquence la restauratrice de ces sciences en Europe, en les ramenant à leurs principes.*

Mais avant d'entrer dans ce magnifique sujet, il nous faut pénétrer un peu les causes subjectives et objectives qui ont amené la philosophie à sa faiblesse et à sa médiocrité actuelle. C'est ce que nous essaierons de faire dans les deux chapitres suivants.

CHAPITRE II.

DU DÉCLIN DES ÉTUDES SPÉCULATIVES, SOUS LE RAPPORT DU SUJET.

Parmi les observations contenues dans ce chapitre, il en est qui paraîtront peut-être, au premier aspect, avoir peu de connexion avec le dessein principal. Mais je suis d'avis qu'on ne peut bien connaître un thême scientifique, sans le tourner et le retourner en tous sens, pour l'examiner sous toutes ses faces, et que la méthode contraire rend le savoir superficiel : car dans l'acquisition des connaissances, la profondeur et l'étendue sont inséparables. Du reste, j'ai la confiance que les considérations qui suivent, outre qu'elles ne s'éloignent pas du but de l'ouvrage, seront encore trouvées opportunes par le temps qui court.

Le génie spéculatif est plus faible dans les modernes que dans les anciens. En comparant la philosophie moderne à celle des beaux temps de la Grèce et de l'Inde, on peut trouver de notre côté plus de vérité dans les doctrines (ce qui, toutefois, ne se rencontre pas chez le plus grand nombre de

nos penseurs), une analyse aussi plus rigoureuse; mais pas plus, pas même autant de force synthétique, ni de talent contemplatif, deux qualités qui constituent principalement le génie philosophique. Si nous connaissons mieux la vérité que les anciens, ce n'est pas que nous soyons meilleurs philosophes qu'eux; c'est que nous sommes chrétiens, car la connaissance réfléchie de l'Idée est ou infuse, ou enseignée par la parole. La méthode analytique n'est pas la méthode propre des sciences rationnelles, mais bien de celles qui sont fondées sur l'expérience et sur l'observation, et dans lesquelles nous l'emportons réellement sur les anciens, du moins en beaucoup de parties. L'analyse sert sans doute au philosophe, mais secondairement, et en dehors des branches les plus importantes de la science. Au surplus, toutes les puissances de l'esprit humain sont unies entre elles, et se prêtent un mutuel secours; il n'est donc guère possible de concevoir que l'énergie contemplative soit affaiblie, sans que les autres facultés s'en ressentent d'autant. Je pourrais le prouver, s'il en était besoin : il y a entre les talents les plus divers et les plus opposés une connexion intime; par exemple, la puissance analytique a besoin de la déduction, en sorte que le défaut de force synthétique doit nuire à l'analyse. Il en serait ainsi, et la supériorité analytique des modernes cesserait, si l'analyse était fondée sur le génie plutôt que sur les instruments à l'aide desquels elle travaille; ces instruments, les modernes ont le privilége de les posséder, mais plutôt grâce aux circonstances extérieures et à l'influence du christianisme que pour toute autre cause. Nous sommes donc supérieurs aux anciens, non pas parce que nous sommes plus forts qu'eux, mais parce que nous sommes venus après, et que nous avons une religion qui règle et accroît admirablement la domination de l'esprit sur la matière.

Mais je laisse de côté cette question, et je dis que notre

infériorité en fait de génie spéculatif accuse en nous quelque autre défaut plus caché et plus intime, qui mérite en conséquence que nous en fassions une recherche sérieuse.

Nous ne pouvons certainement nous vanter d'égaler ou de surpasser les peuples de l'antiquité civilisée sous le rapport des qualités morales; je comprends sous ce nom la grandeur d'âme, la chaleur des sentiments, la constance dans les opinions et dans les actes, la magnanimité dans les pensées et dans les faits, en un mot, toutes les vertus qui appartiennent à la vie civile (22). Dans la vie civile, comme dans la science idéale, il faut bien distinguer l'œuvre des hommes et les résultats des institutions; et, dans les institutions, les découvertes propres à l'homme, et les améliorations suggérées par la religion. En tout ce qui se rattache aux choses religieuses, notre civilisation est immensément au-dessus de celle des peuples païens les mieux organisés, et elle la surpasse autant que l'Evangile est au-dessus du paganisme. Or, comme la religion, souveraine dominatrice, exerce ses salutaires influences sur toutes les parties de l'homme et du monde social, il ne se trouve aucune branche de notre civilisation que le christianisme n'ait fécondée d'une manière ou d'une autre, et dont il n'ait notablement amélioré les fruits. Mais tout en embrassant un large espace, tout doué qu'il est d'efficacité et d'activité, l'élément religieux n'est pas le seul. Il trouve à ses côtés la nature humaine, qui, docile ou rebelle à son action, agrandit ou amoindrit ses bienfaisants résultats. La civilisation, étant le produit mixte de ce double principe, est susceptible à la fois des qualités les plus diverses; elle peut être à la fois bonne et mauvaise, forte et faible, florissante et caduque, en voie de perfectionnement et en déviation, selon que les objets qu'elle embrasse ont rapport à l'une ou à l'autre de ces deux causes. Cette distinction est d'une souveraine importance, et quiconque ne sépare pas soigneusement les éléments naturels des éléments chrétiens, s'expose

au péril de flatter le siècle ou de calomnier la religion. Il est vrai que quelques philosophes, comme Machiavel [1] et Rousseau [2], imputent à la religion elle-même un grand nombre des défauts de la civilisation moderne ; mais pour cela, il leur faut métamorphoser les vices en qualités, ou la religion en superstition : paradoxe énorme, qui n'a plus besoin aujourd'hui d'être combattu.

La qualité qui caractérise surtout l'homme moderne, comparé à l'homme des temps anciens, et envisagé seulement sous le rapport des éléments naturels, c'est, pour s'exprimer en un seul mot, la frivolité. Cette lèpre a tout envahi plus ou moins ; mœurs, sciences, littérature, politique, opinions, croyances, elle infecte tout ; elle corrompt dans toutes leurs parties la pensée et l'activité humaines. Les anciens, à les prendre dans les beaux temps de l'antiquité, à l'apogée de la civilisation italo-grecque, par exemple, les anciens sont aux modernes ce qu'en général l'âge viril est à l'enfance. Les hommes de Tite-Live et de Plutarque, comparés à nous, sont plus que des mortels ; et nous, comparés aux hommes de Tite-Live et de Plutarque, nous sommes moins que des hommes. Je parle de la force d'âme, de la vigueur, de la fermeté, de la constance, de la ténacité, de l'ardeur et de toutes ces dispositions qui peuvent également se prêter au vice et à la vertu ; car, même dans le vice et dans le crime, les anciens atteignent à une hauteur inconnue dans les temps postérieurs. Plusieurs disent que c'est là une illusion poétique, et que la supériorité des anciens est l'effet du prestige dont l'imagination entoure les choses éloignées, et de l'éloquence des écrivains qui nous les racontent. Mais cela est faux, car les faits parlent d'eux-mêmes. Ici, il ne s'agit pas de style, ni de fleurs de rhétorique ; il s'agit d'histoire, il s'agit de

1 *Disc.*, II, 2.
2 *Contrat social*, IV, 8.

faits de la Grèce et de Rome, qui, racontés avec autant de simplicité et de rusticité qu'il vous plaira, n'en seront pas moins merveilleux. Salamine, les Thermopyles, Sparte, Leuctres; Homère, Pythagore, Socrate, Epaminondas, Timoléon, Camille, Fabricius, Scipion, Caton; le sénat romain, les lois et les jurisconsultes romains, les jeux et les spectacles, la littérature et les arts de ces temps-là, toutes choses parfaites et seules parfaites, parce qu'elles réunissaient à la force la noblesse et la simplicité, sont des prodiges uniques dans le monde. Prodiges tels, que sans le christianisme et les biens incomparables dont il nous a enrichis, dans l'ordre même de la vie présente, quiconque se sent un cœur d'homme et quelque générosité dans l'âme, serait tenté de se plaindre à la Providence de l'avoir fait naître au milieu des misères et de la fange des temps modernes. Les autres parties de l'antiquité et les choses du moyen-âge sont aussi éloignées de nous, et pour les lieux et pour les temps; elles ont aussi un grand charme poétique, quand elles sont embellies par les narrateurs, mais elles approchent peu de la grandeur des Grecs et des Romains. Le moyen-âge est admirable par son génie chrétien. Les peuples d'alors, en tant qu'ils sont animés d'idées catholiques, surpassent sans doute le paganisme le plus civilisé. Mais ôtez-leur ce qui leur vient réellement de la religion, je ne sais ce qu'il faudra encore tant admirer dans leurs annales; et les modernes prôneurs de la domination féodale, de la chevalerie, de l'architecture gothique et des croisades, me paraissent peu raisonnables et fort ennuyeux. Les héros de la chevalerie, et tous ces guerriers sans peur ou au cœur de lion, avec leurs entreprises folles et leurs folles amours, me paraissent fort ressembler à ceux de Boïardo et de l'Arioste; et j'incline fort à penser que l'incomparable Cervantes, dans ses peintures si pleines de verve, est souvent historien impartial autant que poète satirique. Il peut y avoir dans cette force musculaire, dans cette généro-

sité étourdie, quelque chose de louable; mais certainement il lui manque la raison et la simplicité, et avec elles la véritable grandeur. L'absence d'un but digne de lui, l'exagération, la pompe, l'ostentation rendent le courage ridicule. Je ne trouve point là cette sagesse, ce naturel, cette vraie valeur, cette fureur raisonnée et tranquille de Thémistocle, d'Epaminondas, de Scipion. Aussi me font-ils sourire, ceux qui s'avisent de nos jours de renouveler les tragi-comédies de l'époque chevaleresque, et qui croient aider ainsi à la civilisation de leur siècle (23). Voulez-vous l'améliorer réellement, ce siècle ? avez-vous intention de changer ses mœurs (et certes ce n'est pas là une bagatelle) ? laissez-là les romans, les chroniques, et tournez-vous du côté de l'histoire; alliez la perfection surhumaine de l'Evangile à l'esprit antique d'Athènes et de Sparte, du Samnium et de Rome; réunissez en vous, en les tempérant l'un par l'autre, ces beaux caractères : Platon et Dante, Brutus et Michel-Ange, Caton et Hildebrand, Lycurgue et Charles Borromée; fondez ensemble ces éléments que nous nous étonnons de trouver épars dans l'histoire, tant ils ont besoin les uns des autres pour être parfaits; faites sortir de cette fusion une civilisation nouvelle, plus excellente et plus exquise que toutes celles qui ont passé. Voilà le but ultérieur où devrait tendre ce siècle, et surtout les Italiens, dont le génie mâle et sévère ne se prête pas aux puérils excès, à l'afféterie ni aux caricatures ultramontaines. Tout ce qui n'est ni antique, ni chrétien, n'est pas simple, et hors de la simplicité, point de véritable grandeur. Pour revenir aux caractères originaux et incomparables de l'antiquité grecque et romaine, j'ajoute que je ne puis croire cette sublimité un effet de l'imagination, car alors la fable serait plus incroyable encore que l'histoire (24).

La frivolité, défaut qui corrompt toutes les facultés de l'homme, et qui les rend ineptes à produire des fruits solides et durables, a sa principale source dans une de ces facul-

tés, savoir : la volonté. Une volonté flasque et débile est nécessairement inconstante ; car ce n'est autre chose qu'une volonté qui ne sait point dominer la fluctuation tumultueuse des impressions et des sentiments, et qui se laisse entraîner facilement à leur impétuosité. L'inconstance de l'âme nuit aux autres facultés, parce qu'elle les empêche de se porter vers leurs objets propres avec une application longue et tenace, et qu'elle rend nuls ou médiocres les fruits qu'elles peuvent donner. La vie de l'homme étant successive et sa nature perfectible, chacune de ses vertus doit être un produit du temps, et aucune ne peut s'acquérir que par le moyen d'une application forte et durable à un même objet. Cette ferme et infatigable application réclame un homme courageusement patient ; et la patience courageuse, qui est la stabilité de l'âme dans la direction de ses forces, est une qualité opposée à la frivolité. Il est donc manifeste que l'inconstance des cœurs et des esprits, défaut dominant des temps modernes, procède de l'affaiblissement de la volonté ; car la volonté, étant l'activité radicale et substantielle de l'âme, doit nécessairement influer sur les autres puissances. Son influence est surtout sensible sur les facultés morales, desquelles dépendent les vertus privées et les vertus civiles, la foi religieuse, la force dans les épreuves et dans les périls, la patience dans les douleurs, la magnanimité dans les infortunes, la fermeté dans les résolutions, et la dignité dans la vie entière. Si donc ces qualités sont aujourd'hui aussi rares qu'elles sont admirables, si notre siècle manque de ce qu'on appelle caractère moral, et qu'il n'ignore pas tout-à-fait sa pénurie en ce point, chacun voit quelle en est la cause. Le caractère moral exige une volonté forte et active, et non une volonté molle et paresseuse, se pliant aux caprices des sens, de l'imagination et des passions. Un homme doué d'une pensée à la fois vive et débile, est capable de transports subits, aptes à produire quelque ré-

sultat; mais le transport ne dure pas, et les effets s'évanouissent; car la persévérance, dirigée vers un objet déterminé, peut seule enfanter des œuvres durables. Les Français ont certainement bien des qualités rares, je ne m'arrêterai pas à le répéter, parce que tout le monde le sait, et que ceux qui les possèdent ont soin d'en faire souvenir à tout propos; mais une qualité qui leur manque, c'est la patience courageuse. Ils ne l'ont pas, fort heureusement pour la liberté des autres peuples. Si les Français joignaient aux autres avantages dont la nature et la fortune les ont comblés, la ténacité anglaise, espagnole ou romaine, l'indépendance de l'Europe serait morte depuis longtemps, et Paris serait peut-être aujourd'hui la capitale du monde. Mais l'Arioste eut raison de remarquer que les *lys* ne pouvaient prendre racine en Italie. J'ajoute que la France n'a jamais longtemps conservé ses conquêtes ni ses colonies en aucun lieu du monde, et l'on peut appliquer à sa puissance politique ce que les anciens disaient de sa valeur militaire, ce que le secrétaire florentin répétait encore des Français de son temps [1]. C'est là la principale cause pour laquelle l'état monarchique sera toujours nécessaire en France; quand les citoyens d'un pays sont inconstants, il faut nécessairement une main royale pour suppléer à la débilité des volontés privées. La légèreté française est devenue proverbiale; et s'il est peu philosophique de se réjouir des défauts des autres nations, il est au moins permis de s'en consoler, surtout quand il s'agit de nos voisins; car encore une fois, si les Français avaient plus de virilité et de constance dans le caractère, l'Europe serait esclave de leurs armes, comme elle l'est de leur langue et de leurs opinions. C'est pour moi une peine amère de voir qu'au lieu d'imiter les Français dans leurs qualités nobles et précieuses, les autres peuples s'étu-

1 *Disc.* 3, 36.

dient à rivaliser avec eux en légèreté. Rivalité facile, certainement, mais en même temps désastreuse, car si les habitudes frivoles sont aujourd'hui le vice plus ou moins dominant de toutes les nations, c'est en partie à l'influence morale de la France qu'il faut l'attribuer.

La connaissance dépend de la volonté, et l'acte cogitatif n'est qu'une application particulière de l'activité de l'esprit. Cette activité intime et très-simple qui jaillit de l'unité substantielle de l'âme, éclaire d'abord autour d'elle, par un premier acte, les puissances multiples d'où naissent les diverses modifications de l'âme elle-même; puis elle devient libre dans un second acte, quand, s'unissant à la pensée déjà créée dans le premier, elle choisit entre les représentations extérieures celles qui lui plaisent le plus; elle se fixe en elles, ou pour mieux les connaître, ou pour les modifier, et exercer ses puissances dans le cercled e la vie extérieure. Ainsi, l'activité substantielle de l'âme, génératrice de ses puissances, devient volonté en s'unissant à la connaissance; de là, se repliant sur cette même connaissance, elle la fortifie, l'accroît, la perfectionne, et lui donne la force exquise et mûre qui fait la science. La science est donc la parfaite connaissance des choses, acquise au moyen de l'application continue de la volonté aux objets cognoscibles. Cette application qui s'appelle attention, réflexion, ou contemplation, selon que l'objet sur lequel elle s'exerce est en dehors, audedans ou au-dessus d'elle-même, enfante le jugement, le raisonnement et toutes les opérations logiques, qui sont les modes divers sous lesquels la faculté volitive s'exerce sur les perceptions de l'intellect. Les psychologues ont déjà remarqué et analysé cette intervention de la volonté dans la pensée. Mais ce qu'il importe de noter ici, c'est que la perfection du résultat, c'est-à-dire, l'accroissement de la connaissance au moyen de l'application de la volonté à un objet déterminé, est toujours proportionné à la force, à la durée et

à l'intensité de cette application, en d'autres termes, de l'attention et des autres opérations que nous venons de mentionner. Et comme l'invention, qui est l'apogée du génie scientifique, consiste dans l'augmentation de la connaissance acquise de la manière énoncée, il s'ensuit que la force inventive et créatrice dépend, au moins en partie, de la vigueur de la volonté; et, par conséquent, plus le concours du libre arbitre est efficace et constant, plus grandes sont les conquêtes de la force créatrice. Il ne faut donc pas s'étonner si la légèreté de l'esprit et la faiblesse de la volonté, qui éteignent la vie morale dans l'homme et la dépouillent de toute grandeur, produisent les mêmes effets dans la vie contemplative; il ne faut pas s'étonner si leur pernicieuse influence est un obstacle aux sciences élevées non moins qu'aux actions vertueuses et aux magnanimes entreprises.

Aussi l'histoire nous montre-t-elle la décadence morale et politique des états accompagnée ou prochainement suivie de la ruine des sciences et des lettres. Tant il est vrai que la volonté est requise, non moins que le génie, pour faire les grands hommes et les grandes nations. Il y a plus : le génie n'est autre chose en grande partie que la volonté elle-même, et chacun l'a tel qu'il se le forme. Car s'il est vrai, et il est en effet très-vrai, que la nature donne aux diverses intelligences des aptitudes inégales et diverses, et les différencie tant par le degré que par le caractère de la puissance cognoscitive, il n'est pas moins indubitable que les forces du génie dépendent beaucoup de l'emploi qu'on en fait et de la direction qu'on leur donne. Par un travail assidu et tenace, appuyé d'une bonne méthode, un génie infime peut devenir médiocre, et un génie médiocre, sublime. Je ne crois pas que la nature, qui fait les intelligences inégales, crée jamais un génie sublime : je pense au contraire que les hommes honorés de ce titre sont sous plus d'un rapport l'œuvre de l'art; en sorte que s'ils s'étaient eux-mêmes négligés, et qu'ils n'eussent pas réuni

aux dons naturels une volonté indomptable, jamais ils ne se seraient élevés au-dessus des autres. Je ne sache pas en effet que l'histoire nous fournisse une seule fois et dans un seul genre, l'exemple d'un homme véritablement grand, en qui l'on ne voie la volonté la plus forte unie aux dons de l'intelligence. Au contraire, elle nous montre assez fréquemment des génies, qui parurent quelque temps médiocres aux yeux des autres, et peut-être même aux leurs propres, atteignant plus tard, par une volonté infatigable, la cime de la perfection. En somme, on voit assez souvent la nature improviser une capacité moyenne; mais une supériorité extraordinaire, jamais. Que les hommes se persuadent bien cette vérité, et ils feront des prodiges. Les vocations morales et intellectuelles sont très-variées; à mon avis, il n'y a pas un homme tellement disgracié de la nature, qu'il n'en ait reçu quelque aptitude spéciale, et s'il connaît cette aptitude, s'il la cultive avec ardeur et constance, il pourra devenir, non-seulement habile, mais excellent dans sa spécialité. Ce n'est pas le talent naturel qui manque à la plupart des hommes, c'est l'activité, la patience, la fermeté, l'opiniâtreté à surmonter les obstacles, à diriger constamment leurs travaux vers un but unique. L'expérience est là, pour nous montrer combien l'exercice augmente la force de la mémoire, et combien il améliore les dispositions nécessaires aux travaux mécaniques. L'exercice crée même la vertu, et non pas seulement la vertu médiocre, mais la vertu héroïque. Qui voudra croire après cela que l'intelligence n'est pas soumise aux mêmes conditions, et que la volonté ne puisse faire des prodiges, dans l'ordre intellectuel comme dans les autres? Bacon a dit: l'homme peut autant qu'il sait. On peut ajouter avec non moins de vérité, il sait autant qu'il veut. C'est la volonté, puissance créatrice, qui nous assimile au Créateur suprême; elle est le principe d'où sort l'excellence morale, elle confère à l'homme le domaine de la nature, et,

en lui fournissant les moyens de la connaître et de la transformer, elle lui donne la base de son empire sur elle. On demandait à Isaac Newton comment il était parvenu à découvrir le système du monde : En y pensant constamment, répondit-il. Certes, une si admirable découverte ne réclamait pas moins que l'effrayant génie de ce grand homme ; mais on peut l'affirmer avec une égale assurance, Newton lui-même n'aurait pas fourni avec autant de bonheur sa belle et laborieuse carrière, si une ardeur incroyable, si les plus courageuses études n'étaient venues en aide à la puissance de son génie.

Un tel zèle et de telles études deviennent de jour en jour plus rares dans la république des lettres. Aucun siècle ne fut aussi léger, aussi impatient que le nôtre ; et le savoir n'a pas d'ennemi plus mortel que l'impatience. On désire être savant, partie par ambition et par l'amour du gain qu'on en retirera, partie aussi par ce désir du vrai que Dieu nous a mis dans le cœur ; mais on ne veut pas se fatiguer pour arriver au but. Comme si l'homme pouvait atteindre à la perfection en quelque genre que ce soit, en prenant le chemin du repos et du plaisir ; comme si, sur cette terre, il pouvait sortir du temps et jouir des priviléges de l'éternité. Dieu seul embrasse l'univers dans un simple regard ; l'homme ne connaît rien à fond que par le raisonnement ; or le raisonnement est successif, et il réclame tous les soins d'un pénible enchaînement. Qu'il veuille saisir le vrai, peindre le beau ou le représenter sous une forme ou sous une autre, l'homme n'atteint son but qu'avec l'aide du temps. Mais notre siècle n'est pas capable d'une maxime si triviale ; il estime, lui, qu'on peut devenir artiste, poète, auteur, philosophe excellent, en un clin d'œil, sans y songer, ou du moins à fort peu de frais ; aussi pourrait-on l'appeler le siècle des improvisateurs. Mais si c'est une folie d'improviser en vers, quand on veut faire autre chose qu'un badinage, est-ce une moindre absurdité de vouloir improviser en prose et en fait de science, quand on aspire à

faire quelque chose de durable, à enfanter des œuvres impérissables? Les anciens n'improvisaient en aucun genre, sinon quand la nécessité les y forçait. S'ils avaient agi autrement, ils ne seraient point immortels, et l'on penserait d'eux aujourd'hui ce que pensera de nous la postérité. Or les anciens avaient grandement raison; car l'expérience le démontre, le vrai dans les concepts, non plus que le beau dans les formes, ne se laisse saisir à la première vue. Quiconque s'est exercé quelque peu à bien écrire, en a fait l'épreuve : les expressions les plus propres, les plus simples, les plus naturelles, et aussi les plus belles et les plus puissantes, ne sont pas ordinairement celles qui se présentent les premières, et elles se trouvent rarement sans étude et sans fatigue. Mais aujourd'hui ce n'est pas ainsi qu'on pense, même lorsqu'il s'agit des parties les plus importantes et les plus sérieuses de la vie civile. Les affaires politiques et les destinées des peuples se traitent à l'improviste; chacun des parlements de l'Europe a pour le moins une douzaine de Démosthènes et de Cicérons, dont les discours enchantent le monde. Il est vrai que la harangue d'hier, élevée jusqu'aux nues comme un miracle d'éloquence, cette harangue, qui aura mis en émoi tous les journalistes, on ne la lira plus dans quelques jours, et personne ne s'en souviendra. Mais les orateurs ne sont pas les seuls qui improvisent; chez eux, l'improvisation pourrait encore se supporter; ce sont aussi les écrivains, et les écrivains qui traitent les matières les plus graves. La plupart des livres imprimés actuellement sont improvisés; et, comme l'a fort bien dit quelqu'un, il faut plus de temps pour les lire que l'auteur n'en a mis à les écrire. Cette conduite serait rationnelle, si le véritable talent de penser et d'écrire consistait dans cette prompte et facile pénétration qu'on appelle esprit, qualité dont tout le mérite consiste dans l'impromptu, et qui exclut par sa nature toute méditation sérieuse. On en fait aujourd'hui grand cas, sans doute parce que la France, reine de la mode,

en est fort riche ; mais on ne réfléchit pas que si les hommes spirituels plaisent dans la conversation, il n'y a peut-être pas néanmoins de plus grand ennemi du sens droit et du vrai génie que l'esprit.

Plus la force morale et l'énergie de la pensée sont rares de nos jours, plus les rares exemples qu'on en trouve méritent l'attention du philosophe. L'Italie peut revendiquer l'honneur d'avoir enfanté dans les derniers temps les deux génies les plus vigoureux que le monde ait vus depuis un siècle ; et c'est là une preuve qu'un reste de vie réchauffe encore le sang qui coule dans les veines de ses enfants. L'antiquité elle-même, pourtant si fertile en hommes énergiques, n'a point produit de vertu plus mâle, de trempe d'airain plus dure que Napoléon et Victor Alfieri (25). Tous deux sont grands, tous deux immensément supérieurs à la foule de leurs contemporains. Malgré la différence de caractère, de vie et de fortune, ils se ressemblent pourtant en un point ; car la volonté la plus tenace et la plus indomptée fut la cause principale de leur grandeur. On peut le dire sans craindre de se tromper : une profonde sagacité à pénétrer dans les cœurs, une souveraine habileté dans l'art de la guerre, une pensée assez large pour tout embrasser avec clarté et précision, pour conduire avec prudence et force une multitude d'entreprises et d'affaires les plus disparates, une rare aptitude à concevoir le neuf et l'extraordinaire, sans s'écarter du possible et du vrai, toutes ces éminentes qualités n'auraient pas suffi pour élever le premier de ces deux hommes à cette étonnante fortune, s'il ne les avait appuyées d'une ténacité et d'une résolution indomptables. S'il faut reconnaître dans les hommes rares une qualité dominante à laquelle on doive attribuer principalement leur grandeur, on ne se trompera pas, selon moi, en affirmant que c'est la volonté de Napoléon, plus encore que son bras de fer et la vigueur de son génie, qui lui a enchaîné le monde. Son caractère essentiellement italien trouva dans la France

un instrument docile et opportun pour ses gigantesques projets; car les Français, qui vont par bonds et marchent par élans, apprécient dans les autres cette ténacité dont ils manquent, et qui est nécessaire pour les bien gouverner; parce que les natures vives et inconstantes se laissent facilement saisir et subjuguer par les âmes plus vigoureuses. Si Napoléon avait poursuivi avec la même sagesse qui a signalé son début, il aurait élevé son nom au-dessus des noms les plus illustres, et il serait le premier parmi ceux qui ont eu, avec la gloire de commander aux hommes, le bonheur et le mérite d'être les bienfaiteurs de l'humanité. Mais le succès lui tourna la tête; il avait procédé d'abord selon la manière italienne, avec une grande audace jointe à une grande circonspection, deux qualités indispensables pour faire de grandes choses en quelque genre que ce soit; plus tard, au contraire, et surtout à la fin, aveuglé par le succès, il voulut aller par bonds et par brisées, imiter la fougue française; il tomba de la grande hauteur où il s'était élevé, et il lui fallut moins de mois pour descendre, qu'il ne lui avait fallu d'années pour monter (26).

Napoléon fit servir à l'ambition les dons que le ciel lui avait accordés pour le salut des hommes, et il se perdit. Aussi sa gloire n'est pas pure, ou, pour mieux dire, sa renommée ne sera pas une gloire véritable et parfaite, aux yeux de l'incorruptible postérité. Le nom d'Alfieri, au contraire, sera béni tant que l'Italie aura des enfants; car il l'a enrichie des merveilles de son génie, et il lui a procuré, autant qu'un simple citoyen peut le faire, ces biens dont le conquérant nous a enlevé les derniers restes, au lieu de nous les donner, comme il le pouvait, en les complétant, en les consolidant à jamais (27). Dans Alfieri, si la pensée était grande, la résolution était plus grande encore et plus puissante, et elle créa, pour ainsi dire, le génie. Alfieri voulut être poète, et il le fut, prodige qui n'a pas son pareil Il nous a révélé

lui-même le secret de sa grandeur dans ces rudes paroles : *Volli, sempre volli, fortissimamente volli* [1] ; paroles mémorables, dignes d'être gravées dans le cœur de tout Italien. Elles ont bien pu faire d'un jeune débauché un grand poète, pourquoi ne feraient-elles pas d'une nation esclave et avilie un peuple glorieux et libre ?

Les tragédies d'Alfieri, dans leurs beautés comme dans leurs défauts, portent l'exacte empreinte du moule d'où elles sont sorties. Si vous ne savez pas qu'Alfieri fut, si cela peut se dire, un poète de volonté, tout vous le montrera : son vers concis, plein de nerf et de dureté ; la plus grande simplicité dans la contexture de la fable ; l'admirable enchaînement du dialogue et la plus parfaite unité dans la composition ; le petit nombre des personnages, la solitude de la scène, le manque d'épisodes ; l'énergie des sentiments, le terrible des catastrophes, l'idéal fier et sauvage des caractères ; la crudité des teintes et des contours, qui ne sont ni ombrés ni arrondis et manquent totalement de clair-obscur ; en un mot, ce faire énergique et sévère, qui perce dans tout le plan comme dans les moindres parties, qu'aucun modèle n'a précédé dans ses beautés ni dans ses défauts, qu'aucun imitateur ne pourra dignement reproduire.

Dans Victor Alfieri, l'homme et le poète étaient semblables. On l'a accusé d'avoir été impérieux à l'égard de ceux qu'il aimait de l'amour le plus ardent ; mais cela ne devait pas étonner : il était pour lui-même un véritable tyran ; il tyrannisait son propre génie par ces étranges serments dont l'un nous a valu la perte irréparable de deux tragédies bibliques qui fermentaient dans sa pensée quand il publia *Saül*, le plus sublime de ses poèmes [2] ? Singulière volonté, qui lui faisait apprendre le grec à cinquante ans, et commandait militairement jusqu'à l'enthousiasme poétique ! Mais si ces excès *ont nui à*

1 J'ai voulu, toujours voulu ; j'ai très-fortement voulu.

2 Voyez sa vie, ép. 4, ch. 9.

la veine du tragique, en revanche ils lui ont valu plusieurs de ses qualités, même comme écrivain, et ils lui ont acquis des lauriers plus glorieux que ceux du cothurne italien.

Les Italiens étaient un peuple avili, en qui les habitudes de courtisanerie et de servilisme avaient paralysé tout nerf, étouffé toute semence de l'antique vertu. Alfieri releva le sentiment de la dignité nationale ; il enseigna par son exemple à vivre et à mourir sans déshonneur : chose rare, vertu héroïque à une époque de lâcheté.

Disdegnando, e fremendo immacolata
Trasse la vita intera,
E morte lo campò dal veder peggio 1.

Mais la dignité civile ne peut exister réellement sans l'honneur national ; et il n'y a plus d'honneur national chez un peuple qui n'est pas maître de lui-même. L'indépendance politique, qui exclut la domination des gouvernements et des armes étrangères, présuppose l'indépendance intellectuelle et morale, et interdit de se faire esclave des barbares, (j'appelle barbare tout usurpateur), soit dans le langage, soit dans les mœurs, soit dans les erreurs et les opinions. Depuis longtemps l'Italie est esclave de l'Autriche et esclave de la France ; esclavage extérieur et matériel d'une part, esclavage intérieur et intellectuel de l'autre. Or, le second est d'autant plus désastreux qu'il est plus secret, plus intime, plus difficile à extirper. C'est un fait incontestable qu'il importe aux Italiens de soustraire leurs épaules au joug de Vienne ; mais ils ne doivent pas avoir moins à cœur, ils doivent se soucier plus encore d'affranchir leur esprit des entraves honteuses d'un idiome sans harmonie et sans vigueur, de mœurs mignardes et efféminées, d'une science frivole ou fausse, d'une littérature postiche et déformée, d'une politique puérile et caqueteuse, d'une philosophie impie ou hypocrite, et menant à

1 Il vécut en frémissant d'indignation, et sa vie entière fut sans tache, et la mort le préserva d'un spectacle plus triste encore.

l'impiété. Si l'on parvenait à secouer le joug autrichien seul, ce serait peu : au lieu d'avoir acquis la liberté, on n'aurait fait que changer de maître. Quand Alfieri parut, la condition de l'Italie, sous le second rapport, était pire encore qu'aujourd'hui; et ce n'est pas peu dire. Il semblait que toute la Péninsule fût devenue une Gaule cisalpine. Religion, ou plutôt irreligion, langage, vers, prose, beaux-arts, philosophie, politique, opinions et tendances, travail et style, tout était étranger, et l'Italie fut un département français bien avant Napoléon 1. Les armes étrangères et notre couardise scellèrent ensuite l'indigne servitude. Aussi, qu'arriva-t-il lorsque Alfieri osa penser, osa dire en tonnant de sa voix terrible, sous le fer des conquérants, ces paroles hardies : *La position géographique des Italiens, leur caractère, leur génie, leur propre dignité et leur bonheur, le souvenir de leurs anciennes gloires et de leurs anciennes infortunes, tous ces motifs doivent faire des Italiens les ennemis et non pas les alliés et les sujets des Français.* Ce cri eut le mérite d'une découverte, et fut une courageuse protestation contre l'insolence des vainqueurs et la lâcheté des vaincus. Mais le citoyen d'Asti, qui avait la pénétration instinctive des grands poètes, n'en resta pas là; son coup-d'œil fut plus profond ; il eut le talent de remonter aux sources du mal, et il reconnut que les Italiens étaient devenus une race abâtardie, pour avoir dévié des sentiers tracés par leur ancêtres ; il reconnut que pour sortir du bourbier infect, il leur fallait se rejeter vers les anciens jours, et renouveler l'âge du Dante, de Pétrarque, de Savonarole, de Machiavel, de Michel-Ange ; âge d'or qui déclina du jour où périt la république de Florence, siége de notre littérature et de notre splendeur nationales ; du jour où expira son grand secrétaire, digne, pour son amour de la patrie, d'être appelé

1 La secte des gallomanes était tellement enracinée et si répandue, que Louis XV aurait pu imiter avec vérité le mot fameux de son aïeul, et dire : *Il n'y a plus d'Alpes.*

comme Ferucci, le dernier des Italiens. Quoi de plus vrai et ensemble de plus douloureux que ces mémorables réflexions d'Alfieri? Qui peut nier maintenant que sous une foule de rapports l'époque moderne ne soit le moyen-âge de l'Italie? Mais quelle liberté et quelle force d'âme ne fallait-il pas se sentir, pour penser et parler ainsi, quand Cesarotti, Algarotti, Bettinelli, Roberti, Galiani et tant d'autres de même trempe étaient par leur voix et par leurs écrits les maîtres de l'éloquence et les rois de l'opinion dans la Péninsule?

Comme poète illustre et comme ami de la liberté, Alfieri a des compagnons; comme restaurateur du génie national en Italie, il n'a ni maîtres ni compétiteurs. Ce titre d'honneur est son privilége, et il lui assure un rang unique parmi nos illustrations. Que les Italiens aient un caractère national qui leur est propre, cela paraît trivial à dire; néanmoins le premier qui formula cette vérité ne pouvait pas être un esprit vulgaire. Les vérités morales nous paraissent communes, ordinaires, très-faciles à trouver, quand déjà nous les savons; mais l'expérience atteste que ce n'est pas une œuvre vulgaire de les découvrir et de les proclamer, surtout quand on heurte par là son siècle et l'opinion. Quoi de plus aisé que de dire aux hommes : vous êtes frères! Pourtant ceux même qui ont le malheur de ne pas reconnaître au christianisme son origine divine, admirent comme extraordinaire la découverte de la fraternité humaine. Pour dire que les Italiens ne doivent pas être autre chose que des Italiens, il fallait concevoir vivement et pleinement cette identité, cette personnalité civile qui est la vie des nations. Cette idée était une découverte morale qui renfermait le germe de la rédemption de la patrie; car, pour les peuples comme pour les individus, il y a personnalité dès qu'il y a conscience de soi-même. Si ce germe devient une plante, selon notre espérance, ceux de nos enfants qui en recueilleront le fruit admirable, auront à élever, je ne dis pas une statue, je dirais presque un temple à Victor Alfieri.

Malgré ce noble exemple, les Italiens sont encore beaucoup au-dessous de la grandeur d'âme et de la dignité qu'on est en droit d'attendre d'eux, surtout lorsqu'ils se trouvent en pays étranger. J'en demande pardon au lecteur, mais je dois parler. Quand il s'agit de certains scandales publics, il y a selon moi plus de dignité à blâmer hautement qu'à dissimuler. Dans quelque position qu'il se fût trouvé, je ne sais si le grand Alfieri eût désiré devenir citoyen français; mais ce que je sais, c'est que s'il avait ambitionné ce titre, honorable sans doute, il ne l'aurait point acheté en reniant sa patrie. Fouler aux pieds et abjurer par un sacrilége la patrie que le ciel nous a donnée, pour en acheter une autre, c'est une solennelle ignominie; eh bien! il s'est rencontré des Italiens qui ont déclaré et prouvé par voies juridiques qu'ils étaient nés aux jours où leur pays gémissait sous le joug étranger. Que diraient les Français d'un de leurs compatriotes, qui, pour obtenir le droit de cité à Vienne ou à Pétersbourg, se glorifierait d'avoir reçu la naissance au temps où les Lansquenets et les Cosaques bivouaquaient sur les bords de la Seine? Quelle pudeur dans cet homme, quelle piété filiale dans ce citoyen qui rappelle et revendique publiquement comme une gloire la honte maternelle! Il me fait souvenir de ce Nimfidius, favori de Néron, et de ce Sabinius dont parle Tacite, lesquels se disaient fils, l'un de l'empereur Caïus, l'autre de Jules César, et se faisaient un honneur d'être bâtards [1]. J'ai voulu dire un mot de cette indignité, renouvelée plus d'une fois et toujours douloureuse aux gens de bien; j'ai voulu la stigmatiser du blâme qu'elle mérite, non pas avec l'intention de signaler tel ou tel homme en particulier, ni de noircir pour cette faute les qualités louables de quiconque a pu la commettre, mais uniquement afin que les étrangers sachent bien que les Italiens ne

[1] Tacite, *Ann.* XV, 72. *Hist.* IV, 55.

ressemblent pas tous à ceux-là, et que tous n'estiment pas à honneur d'être nés esclaves dans leur patrie, pour avoir le droit de vivre libres ailleurs.

Revenons à Alfieri. Quiconque veut apprécier avec justesse cet homme extraordinaire doit se rappeler la classe d'où il est sorti et la province qui l'a vu naître. Il était noble Piémontais; or, de tous les patriciens italiens, on peut dire que les nobles Piémontais sont ceux qui conservent le plus l'antique esprit des temps féodaux.

Au temps où ils étaient dans toute leur vigueur, les priviléges féodaux entraînaient avec eux de graves désordres, et ils souillaient les privilégiés de ces vices qui naissent de l'excès du pouvoir; mais, anéantis du jour où les rudes et terribles châtelains se firent gentilshommes dans les villes et dans les cours, ces priviléges furent bientôt réduits à un titre purement honorifique, et alors ils conférèrent à ceux qui en héritèrent des qualités précieuses. Telles furent la grandeur d'âme seigneuriale, une droiture admirable, une rare délicatesse et une noble générosité de sentiments, une courtoisie et une élégance exquises dans les manières, une dignité constante dans les démarches et dans toute la conduite. Ces qualités sont si importantes dans la vie civile, et quelques-unes sont si rares parmi les citoyens des autres classes, que lorsqu'il sera donné à l'Italie de se relever, les nobles Italiens, et spécialement les nobles Piémontais, pourront être le principal instrument de la délivrance de leur patrie. Il est vrai que ce haut sentiment de leur dignité dégénère souvent chez les nobles en un orgueil tolérable dans quelques-uns seulement, parce qu'ils savent le tempérer par la condescendance et la douceur, mais odieux dans presque tous les autres qui ne cherchent pas à l'adoucir. La raison en est que les nobles, comme tout autre corps, ont leur peuple, et que le peuple n'est jamais la partie la moins nombreuse ni la moins bruyante. Or, ce sentiment de la supériorité per-

sonnelle est inné dans les nobles Piémontais ; ils vous le font sentir à travers leurs politesses ; le grand seigneur perce, même quand ils s'inclinent devant vous, et ils se montrent vos maîtres, tout en protestant qu'ils sont vos serviteurs.

Aussi est-il difficile à l'âme la plus forte et au génie le plus vigoureux de parvenir à déraciner un tel orgueil. Alfieri lui-même vécut et mourut patricien sous ce rapport. Il se réjouit d'être né noble pour avoir le droit de crier contre les nobles sans être taxé de jalousie ; et il ne s'aperçoit pas qu'à ce compte il ne pouvait s'élever contre les princes, parce qu'il n'était pas né prince. Tels sont les nobles Piémontais : la hauteur aristocratique est chez eux une seconde nature, qui tient souvent de la magnanimité, et souvent aussi de l'orgueil. Mais je ne sais si les bourgeois, qui se courbent devant eux et qui les insultent par-derrière, ont le droit de se plaindre des nobles ; car si les uns sont superbes, les autres sont vils. Toutes les fois que les plébéiens sont méprisés et maltraités par les nobles, qu'ils s'en prennent à eux-mêmes : ils ne savent pas maintenir l'honneur de la classe à laquelle ils appartiennent. Mais si ces qualités, la bonté et la générosité d'âme, l'élévation des sentiments et la constance dans les opinions, sont honorables pour les nobles Piémontais, on doit dire aussi qu'elles ne sont pas éminentes chez eux ; à parler en général, ils tendent plutôt au médiocre qu'au grand, au bon qu'au meilleur. C'est là un défaut commun à tous les habitants de la province, mais qui se montre surtout dans la classe élevée, plus séparée des autres, plus polie par l'éducation, plus exposée à subir les influences locales et à conserver les vieilles habitudes. La noblesse du Piémont nous peint vivement au naturel le génie subalpin, intègre, ferme, tenace, esclave de la coutume, capable tout au plus de mettre le pied hors de l'ornière battue, et habitué à légitimer la pusillanimité et la lenteur, en les décorant du nom de prudence et de modération. Ce caractère, qu'on peut louer et blâmer, selon

le point de vue sous lequel on l'envisage, deviendrait excellent, s'il était fortifié par cette éducation civile qui dilate le cœur sans l'énerver, ajoute à la prudence une noble audace, et accroît la vigueur sans nuire au jugement. Agrandissez l'âme des Piémontais, et vous aurez des hommes capables de reproduire dignement à la face du monde l'Italie rustique, mais fière, du moyen-âge, et les cœurs magnanimes de l'ancienne Rome. Mais dans les temps antérieurs, ce n'est point à ce but qu'on a visé. Les gouvernements violents et tyranniques qui ont ensanglanté les plus belles provinces de la Péninsule et presque tout le reste de l'Europe, ont été inconnus au Piémont, cela est vrai. Mais la sévère et impartiale histoire nous oblige à confesser que là aussi les esprits et les cœurs furent quelquefois opprimés. Voici en quels termes Ch. Botta, écrivain très-modéré et ami de la monarchie piémontaise, en expose les tendances au siècle passé : « On favorisait les » études, pourvu qu'elles ne sortissent pas d'un cercle étroit » et tout tracé. Nulle vie nouvelle, nulle impulsion, nulle » étincelle de fécond enthousiasme ; une atmosphère lourde » pesait sur le Piémont, et empêchait d'y respirer librement. » La vie même du prince, si méticuleuse et si compassée, fai- » sait que les habitudes l'emportaient sur les améliorations, » et que personne ne s'écartait des sentiers battus. Loin de » ces durs rivages s'enfuirent Lagrange, Alfieri, Denina, Ber- » thollet, Bodoni, et leur fuite prouva que si cette terre est » naturellement fertile, elle avait alors un inhabile cultiva- » teur. Charles-Emmanuel et Bogino séchaient sur leurs cal- » culs, et les aigles généreux, dédaignant la fange de ces » marais, prenaient leur essor vers des régions plus sublimes » et plus propices [1]. » La médiocrité de leur esprit est cause que les Piémontais, et spécialement les nobles, appréciateurs judicieux et sages du mérite médiocre, ne savent pas

1 *Storia d'Ital., cont. del Guic.*, lib. XLVIII.

reconnaître le génie supérieur. Un mérite extraordinaire est presque témérité et folie à leurs yeux. Des hommes incorruptibles, des modèles du gentilhomme parfait, de l'excellent sujet, tels qu'un Philippe d'Aglié et un Damien de Priocca, sortirent souvent du sein des classes élevées; mais de tels hommes, capables de soutenir les états chancelants, sont impuissants à améliorer le sort des peuples. A une si grande tâche la vertu la plus pure ne suffit pas; il lui faut pour compagnes la hardiesse du cœur et l'audace du génie. Ajoutez à cela que le voisinage de la France, son ancienne domination sur diverses parties du Piémont, les alliances fréquentes des ducs de Savoie avec les rois français, contribuent à répandre dans cette province, plus encore que partout ailleurs, la triste secte des gallomanes. Les nobles surtout sont entachés de ce vice; ils croient s'ennoblir bien davantage et s'élever fort au-dessus du vulgaire, en affectant de prendre les manières et de parler le langage des étrangers. Coutume désastreuse que favorisent encore et la vogue dont jouit un barbare dialecte de province, incapable de se prêter au style noble, et l'incurie que montra toujours le gouvernement à honorer et à répandre la langue nationale. Aujourd'hui encore, à la cour et dans les cercles du beau monde, on parle souvent le français. C'est en cette langue que les nobles et les bourgeois distingués qui se piquent de noblesse écrivent leurs billets et leurs lettres. Ce français est le plus souvent, Dieu merci, fort plaisant à lire et à entendre; mais convenons-en, exciter la risée est une mauvaise manière de relever la dignité nationale avilie. C'est à cette gallomanie qu'il faut attribuer les petitesses et les misères de l'esprit provincial qui abondent dans le Piémont plus encore que partout ailleurs; c'est pour cela qu'une grande partie des Piémontais ne savent pas même qu'ils sont Italiens. Les pays subalpins étant ainsi séparés moralement du reste de l'Italie, les ducs de Savoie sont privés des sympathies et du concours des

autres populations italiennes; et voilà pourquoi, peut-être, ils n'ont pas eu la gloire de régner sur la Péninsule, et de renouveler l'empire de Bérenger. Si l'on tient compte de toutes ces considérations, on devra certainement regarder comme un miracle, que Victor Alfieri soit né dans le Piémont, et parmi les nobles Piémontais. Aussi, même aujourd'hui, un assez bon nombre d'entre eux ne voient en lui qu'un homme étrange et fantasque, et à ce titre ils le méprisent dans leur cœur; sa renommée, je le suppose du moins, les empêchant de dire publiquement leur opinion. L'illustre poète aurait indubitablement trouvé parmi les riches et les puissants de sa province plus de sots et malicieux persécuteurs, que de protecteurs bienveillants, s'il était né homme du peuple, et s'il avait joui d'une fortune moins opulente.

La nature humaine s'élève rarement, et jamais elle n'atteint à la perfection, lors même qu'elle dépasse le plus les bornes communes. Aussi voit-on d'ordinaire les hommes les plus illustres payer quelque tribut aux vices de leur siècle. Ils le dominent parce qu'ils sont grands; ils lui sacrifient parce qu'ils sont hommes. Le siècle passé était esclave et vil, Alfieri le rappela à la liberté et à la dignité; il était irréligieux, Alfieri céda au torrent. La faiblesse, la légèreté et la corruption universelles n'avaient guère laissé à la religion que ses rites et sa pompe extérieure. L'esprit du christianisme s'était retiré en lui-même et dans quelques âmes choisies, sa demeure de prédilection et son perpétuel sanctuaire. C'est là qu'il fallait descendre pour respirer l'air divin, pour trouver et pour contempler ces vertus surhumaines, impérissable trésor de la religion et de l'Eglise. Les pratiques du culte et l'organisation extérieure vous montrent l'endroit où est caché le céleste flambeau, en le voilant à vos regards; elles vous indiquent le lieu où il faut le chercher, si vous voulez posséder ce bien inestimable, et vous retremper à sa chaleur et à sa lumière. La religion est à la fois lumineuse et ob-

scure [1], secrète et manifestée, s'offrant spontanément aux regards, et ne se livrant qu'à ceux qui la cherchent. La grande âme d'Alfieri était digne de soulever ce voile et d'apprécier ces doctrines qui avaient ravi la grande pensée de Vico, et subjugué les esprits indomptés de Buonarotti et d'Alighieri. L'admirateur de la Bible, l'auteur de Saül, le panégyriste de Savonarole, l'amant passionné de l'indépendance italienne, le fier dépréciateur de toute mollesse et de toute barbarie moderne, était fait pour mesurer la hauteur et la puissance de l'idée catholique. Et nous savons que vers la fin de sa vie il parut en avoir un pressentiment; nous savons qu'il eut repentir des erreurs de sa jeunesse et de quelques licences de sa plume. On en trouve l'indice dans ses derniers écrits, et particulièrement dans quelques-unes de ses poésies; il suffirait pour nous en convaincre de ce seul vers si bizarre, mais qui vaut tout un livre; Alfieri parle de Voltaire et l'appelle :

« Desinventore od inventore del nulla [2]. »

Certes, pour écrire ces paroles, il fallait pressentir que le beau, le vrai, le positif de la vie se trouvent dans la religion, et que sans elle tout est néant. Et puis, l'auteur du *Misogallo* ne pouvait ignorer que l'incrédulité en Italie est une importation de contrebande (28).

C'est le génie civil et national qui constitue la volonté des peuples. Les états, comme les individus, ont leur personnalité ; ils sont, comme eux, doués d'entendement et de volonté ; et de même que l'individu meurt quand les puissances de l'âme se retirent de l'organisme, de même aussi une nation périt, quand elle perd son indépendance morale et son indépendance politique. Ainsi l'influence du caractère natio-

1 *Quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* 2 Petr., I, 19.

2 Destructeur des inventions d'autrui, ou inventeur de nullités.

nal sur la destinée des peuples correspond à l'influence de la faculté volitive sur les autres qualités de l'homme individuel. Altieri tenta de ressusciter la volonté et le nom du peuple italien, et il enseigna le moyen de les faire revivre. Or, y a-t-il aussi un moyen de retremper la volonté dans l'individu, de retremper cette faculté qui exerce sur les mœurs et sur le génie une si forte influence ? Pour résoudre cette question, nous avons besoin de rechercher les causes qui ont affaibli l'activité, et rétréci par là même la capacité intellectuelle de l'homme moderne. Nous sommes ainsi ramenés à notre sujet principal. Les forces de la volonté, dépendant de l'usage qu'on fait de cette faculté, sont, sous plusieurs rapports, l'œuvre de l'art. L'art est une sage habitude, c'est-à-dire, la répétition des mêmes actes, bien dirigée par une règle fixe. L'art tient donc à la fois de la raison et du mécanisme. De la raison : il implique la connaissance de la fin et des moyens, et c'est en ceci que consiste la règle. Du mécanisme : il suppose la réitération fréquente et longtemps prolongée de certains actes, et c'est en cela que consiste proprement l'habitude. Or, si la volonté, pour devenir forte, a besoin qu'on l'exerce en la dirigeant vers un but déterminé, il doit y avoir un art qui enseigne la manière de le faire, et qui mette en pratique cet enseignement. Cet art est l'éducation. Il comprend deux parties ; l'une spéculative : c'est la science de la direction qu'il faut donner au libre arbitre de l'homme, et des moyens qui la lui feront suivre ; l'autre pratique : c'est l'application pratique de cette science.

La nécessité de l'éducation est si évidente qu'elle n'a pas besoin d'être prouvée. Car, comme l'éducation est *la manière de transformer en habitudes, par une succession d'actes semblables, les puissances de l'individu, pour lui faire atteindre sa fin*, l'éducation est aussi nécessaire que la civilisation elle-même. Il y a plus : on peut dire que l'éducation de l'individu est sa civilisation, comme la civilisation des

peuples est leur éducation. L'homme parfait et la société parfaite ne sont point des êtres formés par la nature, mais des œuvres de l'art ; et si la nature donne le germe, l'art seul peut le développer et le mûrir. Mais comme toutes les puissances sont mises en acte par le concours de la volonté, l'éducation de cette faculté est nécessairement la plus importante. Ce qui distingue surtout l'éducation de la civilisation, c'est la disposition du sujet sur lequel elle s'exerce, et les moyens qu'elle emploie pour atteindre son but. La civilisation agit sur tous, mais spécialement sur les hommes faits ; l'éducation opère sur les jeunes gens et les enfants. Puisque la fonction de celle-ci est de former les âmes au moyen de l'habitude, elle doit jeter ses racines dans cet âge où il y a moins d'obstacles, où les âmes tendres et neuves, encore vierges d'impressions funestes, s'ouvrant à la vie, sont plus propres à recevoir une forme excellente. Il est vrai que l'homme est déchu de la perfection dans laquelle il fut créé ; mais la Providence, par un dessein plein de sagesse et de miséricorde, a tempéré le mal, en sorte qu'il n'est pas sans remède. Et il l'aurait été, si le germe fatal s'était développé au moment où l'homme entre dans la vie, si les passions de la bouillante jeunesse avaient été le lot de l'enfance. Car alors il n'y aurait eu dans le champ de la vie aucun espace vide d'affections rebelles et tumultueuses, et propre à recevoir la semence généreuse de l'éducation. Au contraire, l'innocent repos de l'enfance, durant laquelle les passions dorment encore, rend possible le travail des maîtres, qui préparent les armes et les secours nécessaires aux durs combats des âges suivants (29).

L'éducation est aussi ancienne que l'espèce humaine, et Dieu fut le premier maître du genre humain. La première école fut la révélation communiquée par le langage ; le langage, qui transmet la vérité aux générations successives, et qui est comme un mutuel enseignement par lequel s'est pro-

pagée et se propagera jusqu'à la fin la première leçon donnée au genre humain par le maître suprême. Les plus anciennes sociétés dont l'histoire fasse mention ne sont pas plutôt organisées que nous trouvons chez celles où fleurit la civilisation, l'éducation mise au rang des choses publiques. Dans la vie patriarchale, le chef de la famille et de la tribu est en même temps le précepteur de tous ceux qui vivent avec lui comme des enfants avec leurs pères. Dans le régime des castes, les sages investis du sacerdoce sont les conducteurs, les législateurs, les maîtres des classes subalternes; le sanctuaire ou l'oracle, siége du commerce, de la justice, de la religion, lien mutuel des peuples, est aussi la chaire de l'enseignement et la source de la morale. Ainsi, dans les deux plus anciennes formes de la société, le patriarchat et le régime des castes, la religion et l'éducation se confondent et font partie de la chose publique; et dans le fait, le culte et le gouvernement sont les deux principaux instruments de la civilisation des peuples. L'histoire nous montre l'éducation publique en vigueur chez les anciens Perses, et nous fait conjecturer que longtemps auparavant elle était commune à tous les peuples de l'Hiram; c'est peut-être de là qu'elle passa en Egypte, où nous la trouvons florissante sous le règne des Pharaons [1]. Les Doriens, qui probablement furent dans l'origine un rameau pélasgique, l'introduisirent dans la Grèce hellénique, et dans presque toutes leurs colonies; ils la régularisèrent en Béotie, en Laconie, en Crète, dans la Grande-Grèce, et l'élevèrent sous plusieurs rapports à un rare degré de perfection. C'est un fait certain que les merveilles de la Grèce antique ont eu pour principale cause l'influence du génie dorien, et son talent à améliorer les hommes en les disciplinant. Lycurgue, restaurateur d'institutions plus antiques, vicia l'éducation dorienne, dont il

1 Nous exposerons dans le second livre les raisons qui rendent vraisemblable l'origine hiranique de la civilisation si antique des Egyptiens.

exagéra le principe. Pythagore la réduisit en art, s'en servit pour fonder la philosophie italo-grecque, et s'en aida pour tenter une réforme religieuse et politique. Platon, qui suivit la marche des Doriens dans presque toutes les parties de la philosophie, organisa sa république idéale sur le modèle de la Crète et de Sparte. Et en effet, les Pythagoriciens, comme les anciens Doriens, tenaient l'éducation civile pour une chose de la plus haute importance; ils l'estimaient le moyen le plus efficace de conserver l'état, et de faire de la république comme un microcosme et un concert musical, à l'image de l'universelle et éternelle harmonie. Chez les autres nations anciennes, l'éducation ne fut pas, il est vrai, organisée de cette organisation positive que nous venons de voir chez les peuples précités; néanmoins, il ne faut pas l'oublier, la force de la coutume, le respect pour la religion et le sacerdoce, le pouvoir des lois et des magistrats, la vie privée subordonnée à la vie publique, une foule d'usages très-différents de ceux des sociétés modernes, en un mot, les mœurs des anciens faisaient que l'éducation dépendait beaucoup plus de l'état que des particuliers. Ainsi, l'on peut conclure que, sauf de rares exceptions, l'éducation publique, tantôt plus, tantôt moins, fut commune à tous les peuples de l'antiquité.

Le christianisme, se vouant à la tâche sublime de perfectionner, d'ennoblir les hommes, est l'éducation du genre humain dans l'ordre de la vie future. Mais en conférant à l'homme la noblesse de l'âme, en lui ouvrant le royaume céleste, il lui donne le bonheur même de la terre; car la morale qui enfante la vertu ici-bas pour produire là-haut la béatitude, la morale est la chaîne qui unit et harmonie entre elles la vie de la terre et la vie du ciel. Aussi trouve-t-on dans le christianisme le concept social et éducateur des Doriens, mais dilaté, agrandi, élevé à la perfection absolue par la substitution de l'idée de l'éternité à la créature et au

temps. Les disciples d'Egimius et de Pythagore façonnaient l'homme et les institutions sur le modèle de la cité du monde; l'Evangile le forme sur celui de la cité de Dieu.

En accord avec les données de la philosophie parfaite, le Christ fit remonter au ciel le type suprême et idéal que les Gentils en avaient fait descendre, pour le placer sur la terre et dans les créatures sensibles. Et si les Pythagoriciens, selon le concept panthéistique de la philosophie sacerdotale, dont leur secte était descendue, donnaient le Κοσμος ou plutôt le Θεοκοσμος comme type suprême de la perfection, le Christ est monté plus haut, et il a dit : Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait [1]. Aussi, l'éducation païenne s'attachait plus au corps, moins à l'esprit; plus aux actes, moins aux pensées et aux affections; plus à l'homme extérieur, moins à l'homme intérieur; et en somme, plus aux effets et à l'accessoire, moins aux causes et au principal; tandis que l'Evangile donna le modèle de l'institution la plus parfaite, qui comprend tout l'homme, et développe ses facultés, chacune dans la proportion de sa valeur. L'institution chrétienne se compose de deux sciences, l'une préservatrice pour les enfants surtout, l'autre médicale et pénitentiaire pour l'homme corrompu. Toutes deux se composent de dogmes et d'un culte; le dogme, qui est l'Idée, instruit les intelligences; le culte forme, adoucit et ennoblit les âmes et les mœurs. Le cathéchisme et les canons, c'est-à-dire, l'enseignement et la discipline, sont les deux instruments d'éducation dont se sert l'Eglise. Par le premier, elle éclaire et domine les esprits; par le second, elle dompte les affections mauvaises et les volontés perverses. Mais comme l'action directe du christianisme ne sort pas du cercle de la religion, c'est à la civilisation qu'il appartient de s'approprier les idées chrétiennes, de les incorporer à ses propres éléments, et de s'en enrichir

1 Matth., v. 48.

dans sa marche. Cela ne put se faire dans les premiers temps de l'Eglise, parce que la société était païenne. Quand le paganisme fut mort, les barbares arrivèrent, bouleversant et déracinant toutes les institutions antiques, tandis que la religion immobile, recueillie en elle-même, demeurait intacte au milieu des ruines. A la barbarie succéda l'état féodal, simultanément avec l'état municipal; tous deux grossiers, morcelés, favorisant les forces particulières, ennemis de la force générale, ayant, il est vrai, une certaine puissance, mais totalement dépourvus d'unité et d'un principe de vie durable.

L'Europe, ainsi en lambeaux, ne pouvait s'occuper d'éducation; et de même que par le défaut de force de centralisation, les états étaient hachés en communes et en châtellenies, de même l'action éducatrice fut morcelée et restreinte à la famille et à l'individu. L'unité du pontificat catholique ne put pas non plus remédier au mal, parce que toutes les passions, unies contre les droits sacrés qu'elle défendait, allèrent demander l'union et la force dont elles étaient dénuées, au funeste étendard de l'empire. Les empereurs donnèrent l'exemple aux autres princes; après une guerre glorieuse de plus de deux siècles, la douce voix du pontife fut enchaînée par le fer des potentats, et avec Boniface VIII périt totalement cette souveraineté européenne, qui seule pouvait créer les nations modernes, sans détriment pour leur liberté (30). Cela ne serait pourtant point arrivé, si Clément V avait ressemblé à Pie VII; car on n'enchaîne pas la force morale, avant de l'avilir. Pour briser les nerfs de la papauté, Philippe le Bel la transporta en France, comme on a voulu le faire de nos jours. Mais plus heureux ou plus malheureux que Napoléon, il parvint à faire un pape feudataire et français, et il réussit par ce seul acte à lui ôter la suprématie politique sur l'Europe. Tels sont les bienfaits dont le Saint-Siége, l'Italie et l'Europe furent alors redevables à la France.

Toutefois, si la papauté n'eut ni les moyens, ni le temps de former complètement les nations, elle put du moins aider les républiques. Lois somptuaires, milices citoyennes dès l'origine, assemblées nombreuses, ordres religieux et populaires, sociétés et corporations des arts et métiers; commerce de terre et de mer, un mouvement continuel, une vie partout si vive et si agitée, dans les places publiques, dans les maisons, dans les églises, et par-dessus tout l'idée de la liberté civile, qu'on faisait consister dans le droit de commander, et qui provoquait au plus haut point l'intervention des chefs dans tout ce qui regardait les particuliers; une pareille organisation permit aux républiques du moyen-âge d'exercer une puissante influence sur l'éducation des citoyens, et, en cela, ces républiques participèrent au caractère de la libre antiquité grecque et romaine. Avec tout cela, l'indépendance individuelle prédominait, et elle enfanta quelquefois la grandeur et la beauté, plus souvent les horreurs du moyen-âge.

Le morcellement féodal et municipal disparut à la fin du XV[e] siècle et au commencement du suivant. Le despotisme national ou étranger lui succéda. L'unité politique fut obtenue en tout ou en partie, mais aux dépens de la liberté et de l'indépendance du pays. Cette unité aurait été un faisceau d'institutions libres, si elle avait été l'œuvre des papes. Elle les sépara et les éteignit toutes, parce qu'elle fut l'œuvre des rois. Mais les rois ne songèrent pas plus à l'éducation, que les barons et les peuples. Et ce fut un bien. Car si les despotes avaient eu sous la main un agent aussi puissant, peut-être auraient-ils imprimé dans la nature de leurs sujets un cachet d'esclavage indélébile. La civilisation moderne, inséparable d'une liberté tempérée, aurait été étouffée dans son berceau; Charles, Henri, Philippe, Louis, ajoutant à la force des canons la tyrannie des intelligences et des imaginations, seraient parvenus à faire des nations européennes de lâches et vils troupeaux, ou des hordes formi-

dans leur doctrine un paralogisme aussi frappant au point de vue social qu'au point de vue religieux ; ils auraient vu que cette doctrine n'est pas moins absurde en soi que contraire à la liberté. La souveraineté du peuple, telle qu'ils l'entendent, confère le droit de gouverner à la majorité des citoyens, et soumet en conséquence la civilisation à la barbarie, la vertu et la science à l'ignorance et au vice. Ne pesez point les suffrages, comptez-les. Prenez pour guides, non la tête, mais les pieds. Confiez le gouvernail et la direction du navire non au pilote, mais à la chiourme. En vain le bon sens d'un petit nombre protesta contre une si belle trouvaille, capable de ruiner toute la sagesse civile et d'envelopper les états de ténèbres plus épaisses que celles du moyen-âge. La foule des demi-savants, fascinée par ces fausses maximes, embrassa avidement, comme un remède ou comme un refuge, les nouvelles doctrines ; on était las des oligarchies et des monarchies tyranniques. Et dans le vrai, si la démocratie est absurde, le despotisme, soit d'un seul, soit d'un petit nombre, n'est pas plus raisonnable. Il y a plus : la démocratie n'est vicieuse que parce qu'elle est despotique, et elle est despotique, parce que le despotisme est le fait de tout pouvoir violent ou capricieux comme elle. Les affaires vont toujours mal quand le vulgaire est à la tête ; et il n'importe pas beaucoup que ce vulgaire soit de sang noble ou plébéien, qu'il habite les boutiques et les ateliers, ou les palais et les cours.

Les nouvelles maximes politiques ne se prêtaient pas à l'idée d'une éducation civile. En effet, il semble d'abord que la démocratie, en plaçant tout pouvoir dans les mains du peuple, devrait mettre son principal soin à lui donner une bonne éducation. Mais, d'autre part, la seule pensée de faire l'éducation d'un peuple souverain est une contradiction, pour ne pas dire une impertinence. Une organisation politique où le gouvernement va de bas en haut, des ignorants aux sa-

vants, des stupides aux habiles, doit tenir l'éducation pour superflue, mauvaise même, puisque son principe condamne un tel état de choses, et que ses tendances conspirent à le détruire. Prêcher la nécessité de l'éducation, et donner le pouvoir souverain à ceux qui n'ont pas ou qui ont le moins d'éducation, serait chose ridicule. Fonder d'une part une éducation excellente, dont le principal fruit serait de distinguer et de développer les facultés inégales des citoyens, afin que chacun puisse ensuite choisir les emplois que comporte sa capacité naturelle, et puis, d'autre part, appeler la foule à faire des lois et à les promulguer d'après la majorité des votes, ce serait faire injure au bon sens le plus commun. En outre, où prendrait-on les instituteurs ? Les chefs de l'état sont les précepteurs du peuple, et la fonction de gouverner est l'éducation par excellence. Or, si les gouvernants sont le grand nombre, ce sera aux ignorants d'enseigner, aux gens grossiers de montrer à vivre, aux écoliers d'être les maîtres. On aurait ainsi une éducation à rebours, trouvaille plus rare et plus admirable que l'enseignement mutuel.

Les doctrines anglaises furent introduites en France et répandues dans toute l'Europe par un homme plein de talent et d'éloquence, et doué de la trempe d'esprit la plus singulière. A un cœur bouillant, à une vive, forte et riche imagination, à une rare habileté dans le maniement de la parole, à une faconde vigoureuse et ardente, Jean-Jacques Rousseau réunissait une profonde incapacité à saisir la vérité dans les idées et dans les faits, dans les hommes et dans les choses. Il manquait à la fois et de ce tact pratique qui nous fait connaître nos semblables et leur société, et de ce génie spéculatif qui fait atteindre à une science claire et précise de l'Idée, descendre ensuite de cette haute région dans celle des choses sensibles, et enchaîner à celles-ci les concepts rationnels. Aussi la philosophie de Rousseau est-elle paradoxale, et son éloquence, fréquemment dénuée de vérité, dépourvue de sim-

plicité, de sobriété et de naturel, n'est le plus souvent qu'une déclamation pleine d'effervescence et d'harmonie, attrayante pour les imaginations juvéniles, mais impuissante à contenter les esprits mûrs. Rousseau ne comprit pas le christianisme, parce qu'il n'envisagea, comme font les incrédules, que son écorce extérieure, sans pénétrer plus avant; procédé faux, car pour avoir un concept adéquat de sa divinité, et saisir cette évidence, compagne du christianisme, qui égale ou surpasse celle des mathématiques, il faut d'abord remonter à son idée, pour descendre ensuite de là aux faits qui la représentent. Toutefois Rousseau fut moins irréligieux que ses contemporains; son cœur le protégea en partie contre la fatale contagion. Ses opinions sur l'excellence de l'homme à l'état sauvage, et sur l'origine artificielle de la société, le conduisaient droit à un matérialisme dégoûtant, et à un brutal athéisme. Mais le sentiment l'emporta sur la logique, et si la trempe de son caractère, les vices de son éducation et les vicissitudes de sa fortune l'ont empêché de connaître et d'apprécier le christianisme dans son essence, et de s'en former un concept exact et scientifique, du moins son cœur ne laissa pas de conserver comme deux amours, Dieu et la vertu.

Rousseau fut l'ardent panégyriste de l'éducation civile des anciens. Mais quand il entreprit d'instruire son Emile, et qu'il en vint à tracer le plan d'une éducation privée, il s'écarta de l'exemple de ses bien-aimés Spartiates, et procéda par une voie entièrement opposée à celle de Lycurgue. Le Lacédémonien voulait qu'on enchaînât la nature et qu'on la transformât. Le Génevois veut qu'on la favorise. L'homme naît bon, dit-il, et la société le gâte. Qu'on écarte cette influence empoisonnée, et qu'elle fasse place à l'instinct naturel. La nature veut être la seule auxiliatrice et la seule maîtresse de l'homme. La fonction de l'instituteur doit se borner à éloigner les obstacles; en sorte que l'éducation doit être

négative, et non positive. Mais comment peut-il se faire que l'état social se rencontre partout, si la société est intrinsèquement vicieuse, et si l'homme naît innocent? C'est ce que Rousseau ne sait nous dire. Pourtant un mal universel doit avoir une cause, et même une cause universelle. On peut bien trouver dans la société la raison des maux qui l'accablent; mais le grand mal de la société elle-même, d'où vient-il? Dans l'hypothèse de Rousseau, la civilisation est un vice originel qui peut rendre raison de tout, excepté de lui-même. Le christianisme explique à merveille l'inclination au mal commune à tous les hommes, par la faute primitive; et il attribue cette faute, non pas à un instinct pervers et antérieur, comme le suppose Rousseau pour pouvoir combattre plus aisément le dogme chrétien, mais à la seule nature du libre arbitre, pouvant se tourner vers le mal et vers le bien. Et il n'y a pas là l'ombre d'une contradiction. Au contraire, placez avec Rousseau le principe du mal, non pas dans l'acte libre d'un ou de deux individus, mais dans une inclination universelle et dans le concours fatal de certaines circonstances qui dominent l'espèce entière, la contradiction sera manifeste et inévitable. Le système pédagogique de Rousseau porte donc sur une fausse base, outre qu'il répugne à ses autres doctrines. La vérité est que l'homme naît incliné au mal, et que le seul moyen de le rendre meilleur est une éducation forte et positive. Supposé même que l'homme ne fût pas originellement corrompu, l'éducation serait encore nécessaire, parce que la nature ébauche l'homme et ne le complète pas, et que l'art est nécessaire pour perfectionner la nature. La nature crée l'homme sociable, l'art le fait social.

Parmi les modernes publicistes de France, la plupart des partisans de la liberté ont adopté l'opinion de Rousseau sur la souveraineté populaire; et Benjamin Constant, qui s'en écarte, a néanmoins appliqué à l'état la doctrine pédagogique

enseignée dans l'Emile. Je rappelle les opinions de Benjamin Constant en particulier, parce qu'elles réduisent à la formule la plus simple et la plus précise les principes politiques professés de nos jours par le grand nombre. Cet auteur établit donc que le gouvernement *doit être négatif* 1, et que moins les gouvernants ont d'action, plus le gouvernement est parfait. Les monarchies et les républiques représentatives de notre temps, qui, sur le papier du moins, assurent à la presse, à la religion, à l'enseignement, aux associations et au commerce une liberté pleine et entière, sont à peu près calquées sur ce type de liberté politique. Et en effet, toutes ces libertés impliquent dans le citoyen une indépendance très-grande, et presque absolue, de l'action gouvernementale. Il n'est pas besoin de dire que dans cet état de choses, l'éducation civile, loin d'être possible, serait un délit capital contre la charte politique. Quiconque gouverne peut tout au plus empêcher le mal, sans pouvoir faire le bien. Son autorité se réduit, en somme, à un simple veto, qui laisse le champ le plus vaste à l'arbitraire des particuliers.

Mon dessein n'est pas d'entrer dans l'examen de cette doctrine. Quant aux détails, il y a du bon et du mauvais, et personne ne peut le nier, dans les livres de ces publicistes on trouve une foule de considérations judicieuses et utiles sur la vie libre. Le gouvernement représentatif est le meilleur en soi, le plus capable de rendre une nation heureuse; il se prête admirablement à tous les progrès de la civilisation, pourvu qu'il ne repose pas sur la base absurde et funeste de la souveraineté du peuple. Supposé même qu'il ne fût pas le meilleur, il est du moins le seul gouvernement possible de nos jours, parce qu'il est le seul qui soit appuyé sur l'opinion, sur la pratique, sur l'exemple; le seul qui puisse se concilier avec les conditions intrinsèques et extrinsèques, présentes et

1 *Comment. sur Filanghieri*.

passées, morales et religieuses, dans lesquelles se sont trouvés et se trouvent actuellement les peuples de l'Europe. Un esprit médiocre pourrait sans grande fatigue imaginer quinze ou vingt formes de gouvernement, soit équivalentes, soit meilleures; mais courir à la recherche des purs possibles quand il s'agit de la politique, c'est-à-dire, d'une chose qui, roulant sur les actes, doit être fondée sur de bonnes probabilités, c'est une solennelle folie. L'homme sensé, qui ne se repaît pas de chimères, obéit au caractère du temps toutes les fois qu'il le peut sans détriment de la vérité, de la morale, de la religion; il sait faire de nécessité vertu, et de hasard prudence (31).

Mais il ne faut pas confondre la théorie essentielle de l'état représentatif avec l'opinion de Benjamin Constant, énoncée tout-à-l'heure sur la nature négative du gouvernement. Il y a plus, je crois cette opinion contraire aux principes et préjudiciable aux heureux résultats de ce gouvernement; et je douterais même de la stabilité de celui-ci, si l'on venait à me prouver qu'en bonne logique les deux choses sont inséparables. Un bon gouvernement doit être souverainement positif et affirmatif, si l'on peut ainsi parler; car un bon gouvernement, c'est la civilisation personnifiée, c'est la raison sociale. Sa légitimité et sa valeur légale n'ont pas d'autre base. Il faut, sans aucun doute, qu'il laisse aux particuliers le pouvoir d'exercer avec liberté et profit leurs facultés; mais il ne peut s'enlever à lui-même les moyens de les diriger vers le plus grand bien possible. Car il doit tendre non pas seulement à la sûreté et à la paix, mais encore au perfectionnement de la nation. Son devoir est de répandre sur tous les bienfaits de la culture intellectuelle et morale, et d'initier à la civilisation les barbares modernes; j'entends par là le vulgaire, pauvre ou riche, noble ou plébéien. Or, pour civiliser les hommes, il faut avant tout les élever, et l'éducation vraie et parfaite doit être publique, parce que les hommes du gouvernement seuls sont à même (pourvu qu'il soient sages) de connaître

parfaitement les moyens utiles et de les appliquer. L'éducation domestique peut former l'homme privé ; l'éducation civile seule peut faire le citoyen ; seule, elle l'accoutume de bonne heure à vivre avec un grand nombre d'égaux, sous le frein inexorable de la loi ; elle ne lui donne d'autres priviléges que les récompenses dues au mérite moral et intellectuel, et par là, seule elle peut lui inspirer les vertus patriotiques, le sens droit dans les affaires, la prudence et le courage, la magnanimité, l'émulation, le talent de bien faire, le désir de la gloire véritable, et ce mélange de force et de droiture, de grandeur et de simplicité qu'on admire dans les anciens. La liberté d'éducation, tant vantée de nos jours, est en substance la liberté de non-éducation, ou d'une éducation mauvaise, puisque la plupart des pères de famille sont incapables de donner à leurs enfants l'instruction dont ils manquent. Et le fussent-ils, les affaires de la vie civile leur ôteraient tout moyen de le faire. L'art de l'éducation exige que quiconque le professe y consacre tout son temps, toutes ses facultés ; qu'il en fasse une étude spéciale, et qu'il joigne à un esprit exquis et plein de sagacité, à une science irréprochable et suffisante, à des manières délicates, une patience et une vigilance impossibles à dire. La pédagogie est une discipline très-difficile, et, qu'on me permette l'expression, elle est encore dans les langes. Ceux même qui la cultivent *ex professo*, et avec le plus rare talent, sont souvent contraints de marcher à tâtons ; ils avouent qu'ils s'y entendent peu. Du reste, je n'appelle pas éducation publique, ces institutions dirigées par des particuliers, institutions qui peuvent bien valoir mieux que l'éducation domestique, mais qui ne peuvent en aucune manière soutenir la comparaison avec l'éducation des anciens. En somme, on peut le dire, aujourd'hui, dans tout le monde civilisé, il n'y a d'éducation pour aucune classe de citoyens, et l'homme social est l'œuvre des circonstances et du hasard. A moins toutefois qu'on ne veuille appeler éducation, l'escrime,

l'équitation, la danse, l'art de faire des saluts, de marcher avec grâce, de se présenter avec élégance, d'adresser un compliment agréable, de caqueter longtemps sans rien dire; à moins qu'on ne tienne pour bien élevés des jeunes gens qui possèdent à merveille les règles de la politesse, et qui, selon le mot de Plutarque, savent fort bien prendre à table la viande de la main droite et le pain de la main gauche. A cela je n'ai rien à dire; car si c'est là tout ce qu'il faut, notre siècle, je l'avoue, a la plus haute éducation, et il a atteint le comble de la perfection.

Voilà pour l'éducation, qui, comme chacun sait, est fort différente de l'instruction. Quant à celle-ci, la liberté d'enseignement, telle qu'on l'entend aujourd'hui, ne me paraît pas moins étrangère à ses véritables progrès. Il est vrai, très-vrai même, que l'action du gouvernement fait un grave tort aux études, quand elle est confiée aux mains inhabiles, soit d'un seul homme, soit de plusieurs; il est très-vrai qu'en pareil cas l'enseignement libre peut être un moindre mal, et en conséquence un bienfait. Mais le contraire a lieu sous un gouvernement sage; et un gouvernement est toujours sage en ce point, quand il n'exclut pas le concours d'une élection libre et prudente. Alors la direction imprimée par l'état à l'éducation publique, loin d'être préjudiciable en quoi que ce soit, produit une foule d'avantages impossibles à obtenir autrement. Ceux-là seuls qui embrassent d'un coup d'œil toute la société, et qui peuvent disposer des secours qu'elle leur offre, ceux-là seuls sont capables de créer et d'organiser parfaitement des institutions où les esprits les meilleurs et les plus savants puissent dispenser à la jeunesse studieuse les divins trésors de la science. L'université, idée chrétienne du moyen-âge, image de l'unité idéale dans le monde scientifique, l'université est comme le centre d'où partent les lumières pour se répandre dans tout le corps de l'état, et où elles reviennent plus abondantes, accrues du

prix que lui ont donné l'art et le génie des particuliers. L'université doit être une, car point de force sans l'unité. Sans l'unité, nul moyen d'imprimer aux études cette direction constante et uniforme qui les fait fleurir. L'université doit être publique ; seul le pouvoir public possède les moyens qui, par leur excellence et leur nombre, sont proportionnés à la grandeur du but. Les sources du savoir tarissent, quand elles sont divisées en un nombre infini de petits ruisseaux ; et telles sont ces innombrables écoles mal organisées, sans union, faibles, débiles, exploitées par la cupidité ou l'esprit de parti, qui naissent si souvent et ne font que végéter dans toutes les capitales de l'Europe. Si l'on excepte les clercs, qui ne peuvent dépendre de la juridiction laïque en ce qui concerne les doctrines, je crois que les gouvernements libres, sans ôter aux particuliers la faculté d'enseigner, devraient exiger que quiconque aspire aux charges civiles reçût l'éducation publique. On objecte d'ordinaire que les universités dépendantes de l'état font de la science un monopole, et mettent obstacle à ses progrès en détruisant complètement ou en diminuant la liberté, tandis que les écoles nombreuses et libres viennent en aide à la science en excitant l'émulation. Mais le monopole est impossible, quand ce qu'il y a de meilleur dans la nation participe au gouvernement, et que la tâche de former les intelligences est confiée à l'élite des hommes de talent. Les vues bornées et souvent ignobles des professeurs ne favorisent pas ou favorisent bien peu la science solide ; mais elles préjudicient extrêmement à l'instruction, qui exige de la gravité dans les maîtres et de l'accord dans l'enseignement. Le gymnase où les jeunes gens s'exercent n'est point une lice où doivent combattre les professeurs. Ceux-ci ont la presse et leurs assemblées particulières pour discuter et lutter à leur aise. Là les luttes peuvent favoriser la découverte de la vérité, tandis qu'elles sont gravement dommageables au sein des établissements, où il s'agit, non pas de débattre les doctrines in-

certaines, mais d'instruire des commençants, en les initiant aux résultats probables ou certains, mais précis et positifs qu'a enfantés la science. En somme, l'école est faite, non pour chercher et trouver, mais pour enseigner; non pour élaborer la science, mais pour l'exposer; non pour déblayer le terrain, mais pour faire connaître les matériaux que l'art en a extraits; non pour instruire des professeurs, mais pour faire de bons élèves. Suivre une marche opposée, c'est confondre le vrai avec le faux, le certain avec l'incertain; c'est semer le scepticisme, introduire le chaos dans les connaissances, créer des demi-savants, au lieu de savants véritables; et bien souvent alors, le salutaire aliment de la science se change en venin pour les jeunes générations.

De ces considérations et d'autres semblables qu'il serait trop long d'exposer, il faut conclure que si les modernes ont raison d'aimer la liberté, ils ont souvent tort de la confondre avec la licence, sa plus grande ennemie. Les anciennes universités de l'Europe étaient certainement bien imparfaites, et susceptibles d'une foule d'améliorations. Mais je ne crains pas de le dire, malgré tous leurs défauts, elles valaient mieux que la plupart des universités actuelles. Les faits parlent assez haut. Quel est l'Athénée moderne d'où sont sortis, eu égard à la civilisation du siècle, autant de vrais savants qu'il en sortait des universités d'autrefois, sans excepter celles qui florissaient au moyen-âge? Alors on péchait par pédanterie, je l'accorde; aujourd'hui, on est frivole et superficiel; et pour moi je préfère les pédants de ces temps-là aux hommes spirituels du nôtre. Alors les ressources littéraires étaient moins abondantes, je l'avoue; mais, aujourd'hui, la légèreté des esprits, les mauvaises méthodes paralysent grandement les avantages qu'on pourrait en retirer.

Je ne nie pas les vrais et légitimes progrès dont se vante la littérature moderne, même dans la sphère de l'enseignement; mais je dis que si l'on avance d'un côté, on recule de

l'autre. Autrefois, par exemple, la fonction du professeur consistait à interpréter un texte élémentaire, dans lequel étaient clairement, succinctement et brièvement exposés les principes et les déductions fondamentales des sciences. Les leçons étaient quotidiennes ; celui qui occupait la chaire expliquait de vive voix, éclaircissait, développait le texte mot à mot et à satiété ; il y ajoutait les notions nécessaires, qu'il proportionnait au nombre et à la capacité de ses auditeurs. Ceux-ci étaient souvent interrogés, souvent amenés à discuter entre eux, sous l'œil et la direction du professeur ; ils étaient accoutumés à se rendre maîtres de leur sujet, à en pénétrer l'intime substance, à l'envisager sous chacune de ses faces, à distinguer les parties obscures et superficielles d'une doctrine, à exposer leurs concepts avec précision et clarté, à bien tenir le fil de la logique dans leurs raisonnements. De pareils exercices pouvaient bien n'être pas fort apparents, ou, selon l'expression en vogue, fort brillants ; mais ils étaient solides et profitables. Les écoles, ainsi organisées, enfantaient de puissants génies : c'est d'elles que sont sortis le Dante, Galilée, Bacon, Bossuet, Leibniz, Newton, Linnée, Vico, Muratori, et tous les noms les plus illustres des temps modernes. Aujourd'hui, cette façon d'étudier serait regardée comme insipide, ridicule, pédantesque, insupportable. Nos illustres professeurs croiraient avilir leur éloquence, s'ils donnaient plus d'une ou de deux leçons par semaine. Ils parlent seuls, une heure durant, et dans un style qui n'est pas souvent, il est vrai, un modèle d'élocution didactique, mais qui, en revanche, est abondamment fourni de sentences, d'images, d'épigrammes. Ils briguent les applaudissements de l'auditoire ; et malheur à celui qui descendrait de chaire sans être applaudi par un agréable battement de mains [1] ! Malheur à celui qui sortirait d'une classe silencieuse ! Quant aux auditeurs, beau-

1 Je parle ici d'un grand nombre de professeurs, mais non de tous. Car

coup écoutent, peu comprennent, tous applaudissent. Les premiers prennent sur un morceau de papier et à la volée les points principaux du thême développé ; et Dieu sait quelle précision mettent dans ces notes précipitées des jeunes gens inexpérimentés, pleins d'impatience, ignorant la matière traitée, qu'ils entendent pour la première fois, qu'ils ne peuvent bien saisir, ni à plus forte raison digérer dans une première leçon. Voilà pourtant à quoi se réduit en résumé toute l'utilité de ces séances ; car pour la foule, pour le reste des auditeurs, ils en savaient en entrant tout autant qu'ils en savent en sortant de la salle. En quarante ou cinquante leçons de cette force, on vous enseigne une science, et l'on jette les fondements d'une célébrité future. Je laisse au lecteur le soin de compléter le tableau, en y ajoutant, si sa mémoire le lui permet, les noms illustres dont la célébrité est due à un pareil enseignement. Il est vrai que si l'on ne voit pas de ces écoles sortir en foule les hommes utiles et qui fassent honneur à la patrie, on y voit du moins accourir en foule les désœuvrés, les dandys, et enfin les jolies dames, curieuses d'acquérir une science si amusante et si facile. Et cela suffit à la civilisation du siècle et à la modeste ambition des savants professeurs.

Nous pourrions nous consoler du déclin de l'enseignement oral, si l'enseignement imprimé était bon, et qu'il pût suppléer à ce qui manque au premier. Mais il est difficile que les livres soient bons, quand l'enseignement est mauvais ; de pauvres écoliers ne peuvent guère devenir d'excellents écrivains. Chacun sait et chacun peut voir où en est la littérature. La presse et sa liberté modérée sont sans doute un grand bien ; mais ce

on ne pourrait sans ridicule nier que dans les diverses parties de l'Europe, il n'y en ait beaucoup de bons, et même quelques-uns excellents. Mais ce que j'ajoute sur le peu de fruits que les élèves retirent des leçons, a lieu plus ou moins, même quand le professeur est très-bon, toutes les fois qu'il ne réunit pas au talent une bonne méthode. Or cette condition manque certainement dans les cours que je signale dans le texte.

bien se change en mal, quand les écrivains sont frivoles et inhabiles. La presse a produit les journaux. Politiques, scientifiques ou populaires, les journaux peuvent être très-utiles, quand ils sont bien rédigés et adaptés au but qu'ils doivent se proposer (32). Mais la plupart de ceux qui s'impriment en France semblent s'être assigné pour tâche de rendre la science fausse, incomplète, superficielle. Ils ont introduit et mis en vogue le charlatanisme, l'imposture et le trafic des opinions : trois fléaux qui menacent la littérature d'une seconde barbarie. Si la souveraineté du peuple, telle que le grand nombre l'entend, est au fond la souveraineté de la populace, la domination des journaux frivoles est une autre souveraineté, celle des ignorants, qui produit dans la sphère des connaissances élevées des effets analogues à ceux de la souveraineté du peuple dans l'ordre civil. L'ignorance, dans l'un et l'autre cas, ne peut produire que l'ignorance, et celle-ci la licence et l'anarchie.

De tels journaux ne nuisent pas moins à ceux qui les écrivent qu'à ceux qui les lisent. Ils nuisent aux premiers, parce que cette manière de traiter tous les sujets pièce à pièce et isolément, exclut presque toujours la profondeur et bien souvent la vérité. Pour connaître parfaitement un côté d'un objet quelconque, il faut examiner chacun des autres côtés, et envisager l'objet sous toutes ses faces. Quand un auteur entreprend un ouvrage de longue haleine, avec la résolution de traiter son sujet d'une manière complète, il passe successivement en revue les divers éléments qui le composent; il étudie leurs liaisons réciproques, et chacun des points qu'il examine contribue à éclaircir les autres points; les détails aident à connaître l'ensemble, et l'étude de l'ensemble apporte une



connaissance plus approfondie des détails. De plus, le long espace de temps nécessaire à tout travail d'une certaine importance, sert beaucoup à mûrir les pensées, et leur donne cette profondeur, cette précision et cette solidité qui man-

ent entièrement aux improvisations. Quiconque écrit dans journaux doit se resserrer dans des bornes très-étroites. l cesse de se borner à ces travaux auxiliaires qui devraient e l'objet des feuilles scientifiques, s'il prétend traiter la ence *ex professo*, il sera forcé de se restreindre à une faible rtie de son sujet, et, quelque soin qu'il y apporte, il ne urra empêcher que cette étude isolée ne reste superficielle. légèreté avec laquelle on traite toutes les matières a encore e autre cause : c'est le peu de temps qu'on met à écrire un icle. En effet, sans parler du défaut commun à la plupart s journalistes, qui, ne visant qu'au gain, s'étudient bien plus ètre expéditifs qu'exacts en rédigeant leurs articles à la te, il n'est guère supposable qu'un homme veuille consa-r des semaines et des mois à remplir quelques colonnes. rmi les écrivains infimes ou médiocres qui griffonnent ns les journaux français, on trouve quelques hommes de ent capables de produire des œuvres au-dessus du vul-ire ; aussi est-ce pitié de les voir perdre leur temps à ces vaux sans importance, et puiser quelques gouttes d'eau x sources du savoir, pour nous montrer à peine un échan-on de ce qu'ils pourraient faire, s'ils laissaient là cet usage role, et s'ils entreprenaient de nobles et impérissables vaux.

L'art, comme la nature, a besoin d'être organisé pour at-ndre son but quel qu'il soit, réalisation du bien, connais-ce du vrai ou expression du beau. L'esprit humain ne it montrer ce qu'il vaut, si on ne lui donne de l'espace pour tendre ; ses idées ne peuvent exercer un empire puissant et able, si elles ne sont pas coordonnées et si elles ne for-nt pas un corps organisé. Si nous ne pouvons trop em-sser sans péril, ni outrepasser les limites que nous trace re faiblesse, nous ne pouvons non plus, sans un aussi ve préjudice, nous restreindre en esclaves dans un cercle p étroit. Un bon livre est comme un tout harmonique :

une ou plusieurs idées génératrices y dominent, autour desquelles sont groupés en plus grand nombre des concepts moins importants et accessoires qui en dérivent, et qui sont comme le coloris du tableau. Un article de journal, quelque bien rédigé qu'il soit, n'est jamais qu'un lambeau, ou une ébauche qui montre l'idée de son auteur à peine esquissée, bien loin d'être peinte en vives couleurs. De telles esquisses, de tels fragments plaisent peu, instruisent moins encore. Que dirait-on d'un peintre qui passerait son temps à faire des croquis, ou à dessiner un œil, une main, un cheveu, une fleur, une feuille, un tronc d'arbre? Quant à moi, je n'accorde ni plus de sens, ni plus d'estime à ces faiseurs de minuties, à ces compilateurs de gazettes, de recueils et de mille choses semblables. Le défaut d'ordre et de profondeur est le vice général de notre siècle, qui abhorre toute lenteur fatigante, qui aime à marcher par soubresauts et par boutades; et ce vice est inévitable dans les journaux, qu'on peut fort bien définir *la réduction des sciences et des lettres à une forme inorganique*. Qu'on juge si la trouvaille est belle, et si le siècle a raison de s'en faire honneur!

Les journaux nuisent aux lecteurs pour les mêmes motifs qu'ils font tort aux auteurs. Des écrits médiocres produisent un plaisir et une instruction plus minime encore; le fruit est semblable, sinon pire que l'arbre qui le produit. En outre la mode des compilations introduit ou favorise la manie des études encyclopédiques, autre vice de notre siècle. Un numéro de journal est une mosaïque variée de neuf ou dix sciences fort disparates le plus souvent; et comme il ne faut pas grand temps pour les lire, les abonnés en font les frais en peu d'instants, et ils dévorent tout d'un bout à l'autre. Par là la coutume d'effleurer tous les sujets s'enracine; par là, le goût des études solides et déterminées se perd. La variété des connaissances peut être utile, quelquefois même nécessaire, mais c'est à deux conditions : la première, que ces d

verses connaissances seront subordonnées à une étude principale, qui, comme centre et but, organisera cette variété ; autrement ce ne serait qu'un pêle-mêle confus : la seconde, que ces mêmes connaissances seront puisées aux bonnes sources, c'est-à-dire dans les bons livres, dans les livres qui font autorité, qui traitent *ex professo* de la matière, l'exposent avec précision, ordre, clarté, et donnent des notions suffisantes et non entièrement superficielles, même à ceux qui ne consultent que ces seuls livres. Oui, croyez-le bien, les concepts vagues, incertains, confus, sont inutiles dans tous les genres, et la science qu'ils produisent équivaut à l'ignorance, si elle n'est pire encore. L'application longue et forte à un même objet peut seule enfanter le savoir ; quiconque s'imagine que cette qualité peut aller de pair avec la manie de chercher la science dans les journaux, s'apercevra trop tard qu'il a perdu son temps et sa peine, et sa manie elle-même lui infligera le châtiment qu'il mérite.

Le lecteur me pardonnera cette digression. Si l'on ne voyait pas comme en un tableau synoptique les conséquences pratiques de certaines théories en vogue de nos jours, on ne se rendrait pas compte de la faiblesse dans laquelle sont tombées les études spéculatives ; on ne verrait pas quel est le moyen le plus efficace pour opérer leur restauration, et que le remède doit consister dans une réforme intime et radicale ; on ne verrait pas qu'il faut s'opposer à la décrépitude morale des esprits et des cœurs, en les animant d'une vie nouvelle. Pour opérer cette réforme, il faut que le gouvernement, dont on veut aujourd'hui restreindre l'action aux lois, aux jugements et aux affaires, soit avant tout investi d'un pouvoir suprême sur l'éducation [1]. Ce pouvoir est dangereux sans doute, entre les mains des mauvais gouvernements, mais il est utile et même nécessaire aux bons. Or le gouvernement ne

[1] Ce principe n'est pas applicable partout, la liberté de la presse et des cultes exigeant la liberté de l'enseignement. La suite, et surtout le chap. VIII, t. III, expliquent sur ce point la pensée de l'auteur. (*N. d. T.*)

peut faire l'éducation du peuple, si cette éducation n'est pas publique ; car les institutions privées, étant nécessairement imparfaites, peuvent bien avoir le nom, mais ne seront jamais la chose. En effet, c'est à l'éducation publique qu'il faut attribuer la supériorité morale et intellectuelle des peuples anciens sur les modernes. Je sais qu'on oppose à l'application pratique de cette doctrine, qu'elle est contraire à nos mœurs. Et c'est la seule objection plausible qu'on puisse apporter. Mais il est aisé d'y répondre : il ne s'agit pas d'introduire un mode d'éducation qui fasse violence aux mœurs modernes, mais un mode d'éducation tel, qu'il puisse les rendre meilleures et surtout les rendre fortes, sans pour cela en altérer le caractère intrinsèque. Il serait vraiment ridicule de vouloir aujourd'hui élever les enfants à la spartiate, et ressusciter les lois de Lycurgue. Lycurgue exagéra le principe dorien, et voulut faire violence à la nature; il entreprit de la transformer, au lieu de la réformer. Ce qui était possible dans un petit état comme Sparte, chez un peuple grossier et païen, serait absurde dans les grandes nations chrétiennes, qui pèchent par langueur, et non par grossièreté ou barbarie. Mais je ne vois pas en quoi une bonne éducation civile, conforme aux idées chrétiennes et à ce qu'il y a de moral et de raisonnable dans nos usages. pourrait offenser la délicatesse de personne ; j'excepte certains précieux, qui croiraient toute politesse perdue, si l'on n'élevait les jeunes gens aussi délicatement que les jeunes filles. Dans presque tous les états de l'Europe il y a des simulacres d'éducation publique ; et cela suffit pour montrer que l'opportunité d'une éducation réelle de ce genre ne répugne pas, autant qu'on voudrait le dire, aux opinions actuelles. Cela suffit pour montrer que ce n'est point là une théorie à comparer à ces faciles et gratuites utopies dans lesquelles on se propose de ressusciter certaines parties de la civilisation antique, qui ont réellement vieilli et sont mortes pour toujours Il ne s'agit que de transformer ces vains simulacres en réalités, de les étendre, les perfectionner, les soustraire aux

mains inexpérimentées des particuliers, pour les placer sous la dépendance de l'esprit public, et les mettre d'accord avec nos autres institutions. A cause de nos usages et de notre manière de vivre, un bon nombre de pères de famille ne peuvent élever leurs enfants et sont forcés de les confier à la mince capacité d'instituteurs étrangers. Qui ne voit que le nombre des élèves croîtrait de beaucoup, si les gouvernements libres s'en faisaient les instituteurs, en employant à cette noble entreprise leur autorité et leur prudence. Heureuse la Toscane, où le gouvernement modéré d'un prince qui sait se faire chérir, donne aux hommes de talent, amis du bien, la liberté de s'occuper d'études dont le but est d'améliorer l'éducation de l'Italie, et de doter d'une civilisation plus mâle et plus élevée les générations de la Péninsule! Sachons-le bien: les hommes seront peu de chose tant que leur éducation sera abandonnée au caprice et au hasard. L'ambition étroite et mesquine, l'égoïsme, l'inconstance, la frivolité, la dissolution, la couardise, l'impiété, qui sont aujourd'hui les reines du monde, trouveront toujours une proie sûre et facile dans les âmes tendres qu'une vigoureuse éducation n'aura pas prémunies. Les exemples pernicieux et les séductions corrompent le cœur ; les penchants vicieux et les volontés irrésolues gâtent l'esprit. Or l'esprit fortifié par la volonté est la source de la civilisation, et la civilisation dépend des vérités morales et religieuses dont l'étude réclame une grande force de volonté et une grande énergie d'esprit. Qu'on voie après cela quel est le terme vers lequel se précipite la société actuelle. Et n'allez pas vous rassurer, ni prendre une excessive confiance, à cause de l'état florissant des sciences expérimentales et mathématiques. Ces sciences ont beaucoup de partisans, il est vrai, mais c'est leur utilité, ce n'est pas leur vérité qui attire ; c'est que, ayant pour objet des choses sensibles et extérieures, n'aspirant à exercer aucune influence sur les affections de l'homme, elles sont plus accessibles à son intelligence,

moins redoutables aux appétits de son cœur. J'apprécie et j'admire autant que les autres ces nobles connaissances qui élèvent si haut l'esprit humain, et accroissent son pouvoir d'une façon si merveilleuse. Mais aussi je demande qu'on avoue que seules elles ne suffisent pas à la dignité et au bonheur des hommes. A quoi bon trouver de nouveaux calculs, inventer de nouvelles machines, découvrir de nouvelles forces et de nouveaux prodiges dans la nature, si les âmes deviennent molles, les mœurs corrompues, la vertu inappréciée, la religion laissée en oubli ou blasphémée; si le honteux égoïsme acquiert un empire plus vaste et plus puissant? Et les théorêmes des mathématiciens, les expériences des physiciens ne peuvent pas non plus avoir de longs succès, quand la force intellectuelle s'affaiblit dans ses principes, quand elle devient inepte à saisir ces vérités fondamentales d'où dérivent toutes les autres. Le spectacle de la nature s'obscurcit, quand il n'est pas éclairé par la splendeur de l'Idée, et le soir des sciences spéculatives annonce la nuit de toutes les autres sciences.

Mais puisque les lois ne remédient point à ce désordre, il faut que chacun songe à se pourvoir du mieux qu'il lui est possible. Et d'abord, voici une chose incontestable : de nos jours, quand le temps de l'enfance n'amène pas la corruption, du moins est-il toujours perdu, et l'homme ne peut avoir d'autre éducation que celle qu'il se donne à lui-même dans un âge plus ferme. Il importe aux jeunes gens en qui les forces du génie commencent à s'éveiller et à avoir conscience d'elles-mêmes, de les tourner vers ce but, avec d'autant plus d'ardeur, que l'âge de l'adolescence une fois passé, il est extrêmement difficile de contracter de nouvelles habitudes. Mais pour qu'un homme puisse faire l'éducation de son propre esprit, il faut qu'il en connaisse la spécialité, et qu'il discerne la vocation particulière du talent dont la nature l'a doué. Il n'entre pas dans mon plan de passer en revue les qualités et les aptitudes diverses de l'esprit qui correspondent

aux différentes branches des arts, des lettres, des sciences d'observation et de calcul. Je me bornerai à parler du génie spéculatif, objet propre de la philosophie, et je compléterai, en le décrivant, la matière de ce chapitre, dont le but a été, comme je l'ai dit, de montrer que depuis deux siècles les sciences rationnelles ont décliné subjectivement, parce que les philosophes ne sont pas ce qu'ils devraient être. Je ne pénétrerai pas actuellement dans les parties les plus intimes du génie spéculatif, j'aurai occasion de le faire plus tard, et d'ailleurs, je ne pourrais l'analyser avec justesse, sans émettre préalablement plusieurs considérations. Je me restreindrai donc dans certaines propriétés génériques du génie spéculatif, considéré tant en lui-même que dans ses applications pratiques et extérieures, sans lesquelles la spéculation semblerait inutile aux hommes actifs et adonnés aux occupations de la vie civile. Et qu'on ne m'accuse pas de témérité, en me voyant oser parler d'une faculté aussi éminente que le génie. Car si cette maxime de Machiavel : il faut être du peuple pour connaître la nature des princes, est fondée, on peut croire avec autant de raison que pour pénétrer dans la nature du vrai génie, il n'est pas nécessaire d'être soi-même homme de génie. Mon seul but est d'exposer quelques considérations que j'ai recueillies en étudiant les grands hommes ; pareil au peintre, qui, du fond de la vallée, dessine les contours et les cimes des montagnes.

Le génie, pris au sens le plus général, est la faculté qui saisit par l'intuition et qui exprime le vrai et le beau. Mais le génie spécial qu'on appelle spéculatif peut se définir : *l'intuition réfléchie et distincte de l'Idée*. Or la réflexion naissant de l'esprit humain, le véritable génie n'est pas celui qui imite, qui apprend, qui sait s'approprier les concepts d'autrui, mais bien celui qui s'élève par ses propres forces, et qui est doué de la vertu créatrice. Il est vrai que la réflexion ne peut avoir lieu qu'avec le secours de la parole, et, sous ce rapport,

le génie doit apprendre. Mais le talent d'agir sur la parole, de pénétrer dans sa nature intime, de l'étudier sous toutes ses faces, de découvrir les précieuses idées cachées sous son écorce, ce talent n'est pas le privilége de tout homme; il exige une aptitude toute spéciale, qui équivaut à une véritable force d'invention. La parole est comme une énigme proposée à tous les hommes, mais que les sages seuls savent deviner. Aussi ai-je ajouté que le génie est une intuition distincte, et c'est ce talent de distinguer qui seul le différencie de la capacité commune. L'intuition immédiate des vérités idéales est commune à tous; tous, au moyen du langage, exercent sur elles la faculté de réfléchir. Mais cette réflexion est confuse dans les esprits ordinaires, et ceux-là sont inhabiles à l'exprimer aux autres et à eux-mêmes, parce que les idées confuses répugnent à l'expression. Au contraire, les esprits supérieurs sont à même d'exprimer l'idée au-dedans, et de la représenter au-dehors, à eux-mêmes et aux autres, en la revêtant des couleurs et des formes les plus convenables. Remarquons-le : l'idée réfléchie est chez tous les hommes revêtue de la parole, sans laquelle la réflexion est impossible; mais cette parole primitive est une formule concise et abrégée, renfermant une très-vaste synthèse idéale qui ne peut être distinctement connue que par le moyen du raisonnement, dans lequel consiste l'œuvre de la réflexion, et dont le résultat forme la science. Or ce raisonnement s'exprime lui-même au moyen du langage. Ainsi *le travail de la réflexion est une simple résolution de la connaissance intuitive*, et *le langage réfléchi est la traduction et l'amplification d'une parole concise et originelle*. Le génie spéculatif est celui qui est apte à cette traduction, et qui sait trouver dans la réflexion cette clarté limpide et pure, privilége de l'intuition parfaite. Aussi la philosophie, envisagée au point de vue de son premier principe, n'est, comme nous le verrons plus tard, que la traduction de la parole religieuse, la répétition et le dévelop-

pement d'un enseignement divin. Autre considération : l'Idée, qui est l'objet et le terme du génie, étant la vérité substantielle, il est impossible que l'erreur soit le fait du génie. Quiconque est dans l'erreur ne peut pas plus, en tant qu'il erre, être appelé homme de génie, que le poète ou l'artiste qui peindrait le laid, au lieu d'exprimer le beau, car le beau est la forme du vrai. Et cela nous montre combien ils se trompent ceux qui pensent que le génie peut être uni au mauvais goût dans les lettres et les arts d'agrément, et au talent du sophisme dans les sciences. Car il est des gens qui regardent comme supérieurs à tous les autres les sophistes, et ceux qui font profession de peindre le laid et le difforme; il leur suffit qu'on fasse quelque bruit avec des paradoxes et des monstruosités, et qu'on frappe l'imagination des esprits vulgaires. Comme ces gens-là sont dans l'erreur, à mon avis, j'en conclus qu'en assignant au génie ces qualités, ils ne se montrent pas doués eux-mêmes de ce don précieux.

L'habileté à saisir l'Idée et à se l'identifier, comme vérité, est donc la qualité essentielle du génie spéculatif, et ce génie pourrait, en conséquence, être exactement appelé idéal. On jugera par là si c'est avec raison qu'on baptise communément aujourd'hui du nom de philosophes, des hommes qui dans leurs écrits ont souci de toute autre chose que de la vérité. La secte de ces écrivains naquit en France au siècle passé; elle s'étendit de là dans toute l'Europe, et elle y règne encore aujourd'hui. Elle a cela de particulier que ses fauteurs ne sont point attachés à telle doctrine plutôt qu'à telle autre; mais ils suivent celle-ci ou celle-là, selon que le caprice leur en vient, et que l'exige le but qu'ils se proposent. Comme ils n'ont pour but ni l'honneur de la vérité, ni l'utilité des hommes; comme ils ne visent qu'à faire du bruit et à émouvoir la foule, et qu'ils font de la littérature un instrument d'ambition ou de gain, ils sont forcés de se conformer au ca-

ractère du temps, de se faire spiritualistes ou matérialistes, pieux ou irréligieux, partisans de la liberté ou fauteurs de la tyrannie, défenseurs du bon ou du mauvais goût, selon le caprice du moment et la fantaisie présente. Ce n'est pas qu'ils adhèrent bonnement à l'opinion de la foule : ce serait là un mauvais parti, et le parti des sots. Pour attirer les regards, il faut frapper les oreilles ; et il est impossible de faire du bruit sans avoir quelques lances à rompre, ou quelques ennemis avec qui batailler. Les hommes en question étudient donc quelle est la manie populaire le plus en faveur, quelle est la nouveauté vers laquelle les esprits se tournent plus volontiers : c'est à celle-là qu'ils s'attachent ; ils s'appellent et se croient réformateurs, ils s'érigent en secte, et s'attaquent fièrement aux partisans du passé, qu'ils aient tort ou raison. Cette classe d'écrivains, dont Voltaire peut être considéré comme le fondateur, fut donc impie dans le principe, alors que le siècle inclinait à l'impiété; mais quand l'incrédulité, au loin répandue, commença à devenir de goût vulgaire et de vieille mode, la secte ne manqua pas de se rejeter du côté des doctrines contraires. Dans le principe, elle maltraita la religion pour la détruire ; aujourd'hui, elle la maltraite pour l'exagérer, la modifier, la défendre à sa manière. Les voilà devenus les pires des amis, amis plus funestes peut-être que lorsqu'ils étaient ennemis. Dans notre siècle aventurier et versatile, comme le cours des opinions est très-rapide, comme la mode de penser n'est guère moins mobile que la mode de s'habiller, on voit une foule de gens, pour demeurer à flot et éviter le désagrément d'assister en habits de deuil à leurs propres funérailles, consacrer tous leurs efforts à précipiter la rapidité du temps. C'est au point qu'ils se procurent le plaisir de goûter à toutes les opinions, et l'avantage de résumer et de représenter en leurs personnes un tableau de vicissitudes intellectuelles qui pourraient suffire aux besoins de cinq ou six siècles. Pareils à cette Romaine qui comptait les

années et les consulats par le nombre de ses maris, on rencontre aujourd'hui des écrivains qui pourraient distinguer les périodes annuelles de leur vie par le nombre des opinions qu'ils ont successivement épousées.

N'allez pas croire pourtant que tous ces gens soient de mauvaise foi et qu'ils mentent sans pudeur et aux autres et à eux-mêmes. Vous seriez très-injuste en les jugeant d'une façon si sévère. Au contraire, vous trouverez parmi eux d'excellentes âmes, des hommes d'une trempe si douce, d'un esprit tellement volatil et si complètement dénué de force et de vigueur, qu'ils ne seraient point capables d'une pareille malice. L'ingénuité qu'ils montrent dans leurs variations intellectuelles, est à elle seule une bonne preuve de leur loyauté et de leur innocence. Que dis-je? Loin de regarder ces variations comme un défaut ou un déshonneur, loin d'en avoir honte, ils vont jusqu'à s'en vanter, comme d'un mérite ou d'un privilége, et ils s'appellent hommes de progrès. Et comment pourraient-ils en rougir? La vérité, selon eux, n'a point, ne peut point avoir de consistance; elle va et vient comme le flux de la mer ou comme le monde d'Héraclite; elle n'est pas véritablement, elle passe; car autrement elle ne serait point en accord avec la grande loi du progrès, ni avec les destinées perfectibles de l'humanité.

La constance dans les opinions ne peut avoir d'autre cause que la vérité. Bien saisie et intimement pénétrée, la vérité a la vertu de fixer l'intelligence humaine, parce qu'elle en est le terme naturel et l'objet suprême. Les génies égarés se laissent emporter à tout vent [1], parce que l'erreur ne peut jouir des priviléges de son contraire, et qu'elle n'a point assez de force pour contrebalancer l'impétuosité et les fluctuations de la volonté, de l'imagination et des passions. C'est pour cela que le retour à la vérité est un changement honorable et

(1) Eph. IV., 14.

désirable à la fois; il donne à l'intelligence la possibilité de se reposer dans sa fin ; il lui procure cette fermeté pleine de sérénité et de calme, si différente de l'obstination, et impossible à obtenir hors du commerce de l'esprit avec les vérités idéales; car de l'Idée naissent, comme nous le verrons, non-seulement l'évidence, mais encore la certitude, et cette intime et profonde persuasion, privilége de la vérité: toutes choses que l'erreur, soit en elle-même, soit dans ses effets, ne peut pas mieux imiter que l'hypocrisie ne peut contrefaire la vertu. Gardez-vous donc d'appeler inconstant celui qui abandonne l'erreur; le changement en pareil cas apporte à l'homme le précieux privilége de la constance. Mais pour qu'une doctrine porte ce fruit, il ne suffit pas qu'elle soit vraie en soi, il faut de plus qu'elle soit connue comme telle, qu'elle soit pénétrée, bien possédée. Autrement le vrai se distingue peu du faux par l'impression qu'il fait sur l'esprit humain. Or les philosophes dont nous parlons ont pour habitude d'effleurer les objets, de rester à la surface sans jamais pénétrer le fond; aussi quand il leur arrive, soit par hasard, soit par caprice, de rencontrer la vérité, ils jouissent bien moins de sa réalité que de son ombre. Et il n'y a pas à s'étonner si on les voit passer du faux au vrai et du vrai au faux avec une égale facilité, y tourner sans cesse comme en un cercle ; il n'y a pas à s'étonner de ce que la religion n'est ni plus solide, ni plus durable chez les uns, que l'incrédulité chez les autres. En pareil cas, les conversions et les apostasies diffèrent plus en apparence qu'en réalité, et l'on ne peut pas dire que celui-là abandonne la vérité, qui l'avait embrassée et avouée comme une nouveauté piquante, appuyée sur la mode.

C'est dans ces écrivains qu'apparaît manifestement la prédominance de la parole sur l'idée, de la forme sur le fond, du style sur la pensée. Aussi leur nom devrait-il être *parleurs*, et non pas *philosophes*. C'est à eux qu'on doit attribuer la vogue de cette science fausse et superficielle qui a aujour-

d'hui le sceptre en main. Se lève-t-il en France un homme qui sache écrire et parler un langage élégant et sonore, tout le monde court après lui; il s'acquiert bientôt la réputation d'un rare génie, d'un penseur éminent, fût-il clair comme le jour que, sauf les idées et les sentiments qui courent les rues, il est complètement nul, et que tout son mérite est dans sa plume. Je pourrais citer à l'appui de cette assertion plusieurs illustres exemples, auxquels on ne voudrait pas ajouter foi, si nous ne les avions sous les yeux. Comment nous étonner après cela de voir le siècle redevenir enfant? Nul homme n'est plus digne d'admiration qu'un écrivain éminent, quand il est docte et sage. Mais un grand écrivain pareil aux mauvais avocats, qui défend dans l'intervalle de quelques années les causes les plus contradictoires, se raille du public, abuse de la parole et de son propre génie, celui-là mérite non les éloges, mais le blâme le plus énergique. Ainsi n'en serait-il pas, si les hommes à qui la nature a départi le talent d'écrire, demandaient à l'art la conquête des sciences. Mais les sciences sont composées de détails, et l'étude des détails est longue, minutieuse, difficile, fatigante, et les parleurs la laissent de côté ou la font mal; de là leur nullité absolue en tout ce qui regarde la connaissance des faits, ou des idées concrètes et apodictiques. Ils voyagent à travers les abstractions et les généralités, chose de beaucoup plus facile. Mais leurs abstractions sont vagues et leurs généralités creuses, parce que, d'une part, ils ne s'appuient pas sur des données de faits, et que, de l'autre, ils n'atteignent point aux idéalités rationnelles. Car dans l'ordre rationnel, l'abstrait et le concret, le général et le particulier s'identifient; et c'est témoigner de peu d'intelligence des choses, que de croire trouver dans la spéculation, mère de la connaissance des vérités rationnelles, une étude plus facile et plus expéditive que dans l'art des observations et des expériences (33). En outre, le défaut d'une bonne doctrine tourne au détriment de l'éloquence

elle-même. Les auteurs dont je parle, bien que au-dessus du vulgaire par leur style et leur parole, sont néanmoins beaucoup au-dessous de la perfection. Qui oserait en France comparer l'élégance maniérée et la faconde bouillante, mais souvent déclamatoire de Rousseau et de quelques écrivains plus récents à l'éloquence si simple et si naturelle de Pascal et de Bossuet? Pascal et Bossuet, qui, avec tout leur génie, n'auraient pas été d'excellents maîtres de style, s'ils avaient été moins grands par leur jugement et par leur doctrine. Quand le talent d'écrire n'est point basé sur une science solide et profonde, il tourne facilement au bavardage, et l'éloquence, dépouillée de ces qualités nécessaires, ne peut être que fausse, ampoulée et sophistique. Les anciens, qui avaient une éloquence et une expression beaucoup plus riches, le goût bien plus pur que les modernes, n'avaient pas là-dessus les mêmes idées que ceux-ci; et toujours ils subordonnaient l'élocution à la pensée. Le talent de bien dire était mis par eux après la sagesse; Salluste se moquait, en l'appelant *loquentia* [1], de la faconde ignorante, et Horace plaçait dans le *sapere* [2] le principe du talent d'écrire.

En ce qui regarde les sciences spéculatives, le caractère le plus marqué du siècle actuel et de son prédécesseur, c'est la nullité idéale. Lisez les écrits les plus fameux, et estimables d'ailleurs, publiés en France depuis un siècle, sur les matières philosophiques, vous y trouverez esprit, élégance, chaleur, imagination et parfois érudition; vous y trouverez tout, excepté l'Idée qui en est entièrement absente, ou qui s'y montre tout au plus de profil, d'une manière confuse, accessoire, insuffisante, obscure, disproportionnée à la dignité et à l'importance du sujet. De là est née cette pauvreté de concepts, devenue aujourd'hui, dans la littérature française, un fait évident aux

1 *Cat.* V.
2 *De art. poet.*, v., 309.

yeux les moins clairvoyants. D'ailleurs, si elle n'a pas d'autre effet, elle aidera du moins à l'extirpation des mauvais journaux, cette plaie maudite, qui ont contribué à la produire. Les concepts sont fils de l'Idée, source intarissable de toute richesse et de toute beauté intellectuelle; quand l'esprit fait divorce avec l'Idée, il devient nécessairement stérile. En vain irez-vous à la recherche des idées dans les pays lointains; en vain aurez-vous recours aux Allemands; les Allemands n'ont de l'idée réfléchie qu'une ombre fugitive, jamais ils ne pourront vous donner ce qu'ils n'ont pas. Recourir à l'imagination, à l'esprit, aux paradoxes, est un subterfuge non moins inutile; avec tout cela vous ne réussirez qu'à créer des montruosités. Depuis dix ans un déluge d'écrivains nous inondent, qui nous parlent de progrès, de christianisme humanitaire, de démocratie pure, et certainement les paroles ne leur manquent pas; mais sur quel fondement reposent-elles? Ecoutez les élégants sanglots soulevés par une politique populaire, dont une plume illustre nous a régalés depuis quelque temps. Vous trouverez du charme dans ce beau style, qui, par parenthèse, serait encore plus beau, si l'auteur sacrifiait moins au goût du jour; mais de fond, de substance, que trouverez-vous? Rien, que des concepts faux ou vulgaires, et souvent vulgaires et faux tout ensemble. D'autres, moins heureusement partagés, se jettent, pour éviter la trivialité, dans l'étrange, l'absurde, le ridicule, et vous présentent des mets qui rebuteraient les animaux de nos basses-cours. Ainsi se prostitue l'esprit humain, ainsi se perd à la longue le génie philosophique et créateur. Et il n'est rien là que de rationnel, car l'esprit humain ne peut trouver en lui-même cette force qui doit lui venir d'en haut, du divin principe de toutes choses. L'esprit humain, réunissant à l'intuition une réflexion profonde, vient-il à remonter à l'Idée et à l'embrasser dans un amoureux désir, en cherchant à se l'approprier, à lui conformer ses affections et ses volontés,

il acquiert soudain tant de lumière et de force, qu'il s'élève au-dessus de sa petitesse, et participe en un certain degré, à l'immuable, à l'absolu, à l'éternel, à l'infini. C'est en cela que consistent, et l'apothéose de la raison humaine pressentie par les anciens philosophes, et le perfectionnement moral prêché par l'Evangile; car la charité chrétienne n'est au fond que l'amour de l'Idée. Mais qu'il vienne à la négliger ou à l'oublier, ce même esprit humain retombe dans son néant originel, le génie se coupe à lui-même les ailes sur lesquelles il pouvait s'élever aux cieux. Voilà la cause de la médiocrité des intelligences modernes, contraintes à se traîner terre à terre, parce qu'elles ne savent pas s'élancer sur les ailes de l'Idée dans les vastes espaces du firmament. Voilà d'où sont venues la vogue des arguties sophistiques, la prédominance des phrases sur les pensées; voilà pourquoi l'on a perdu en morale le goût et le sentiment de la vérité.

A un grand nombre ces réflexions paraîtront dures, à plusieurs, téméraires et injustes. Qu'un inconnu apparaisse, effeuillant hardiment les lauriers qui couronnent certains noms, certaines célébrités bien ou mal acquises, cette prétention sera estimée une ridicule folie, ou une insupportable arrogance. Pour moi, je n'aspire point à trouver de nombreux panégyristes ni de nombreux approbateurs de ma manière de penser. Loin de là, je serais stupéfait si le contraire m'arrivait, par la raison que tout homme qui marche en sens contraire de la mode ne peut raisonnablement espérer l'assentiment du grand nombre. Mais je remarque, en lisant l'histoire, que souvent un siècle prodigue un mépris universel aux idoles d'un autre siècle, d'un siècle même peu éloigné de lui. Les noms de Gorgias et de Protagoras furent de leurs temps aussi fameux que les noms les plus illustres de nos jours, et la Grèce d'alors n'était pas moins civilisée que la France moderne. Peu de temps après, l'opinion changea de telle sorte que le nom honorable de sophiste devint une injure. L'ana-

hème dure encore, et depuis plus de vingt siècles, le nom et a science de ces faux sages sont honnis. Or, si les sophistes ;recs furent les parleurs de leur temps, les parleurs modernes ont, en partie, les sophistes du nôtre ; en effet, s'il y a chez es nôtres plus de bonne foi, leur science n'est pas plus étenue ni mieux basée que celle des anciens. Leur renommée ura donc le même sort ; nul n'en peut douter, à moins qu'il e croie les bonnes études et la bonne philosophie mortes pour oujours. Mais la philosophie est immortelle comme l'esprit umain qui l'a créée, et la vérité, après un naufrage apparent, eparaît toujours à flot. Les faux sages des temps modernes ont iit faire naufrage à la philosophie, en la séparant de l'Idée et es enseignements chrétiens, comme autrefois les sophistes 'Athènes dissipèrent l'héritage sacré de la doctrine primive, transmis en partie par les hiérophantes et les pythagoriens. Platon renoua le fil traditionnel autant que le comporit son époque, et il mérita le titre de second père de la iilosophie grecque. Une restauration pareille, proportionée au caractère et à la supériorité d'un temps où règne le iristianisme, est plus que jamais nécessaire aujourd'hui. ais la tentative sera vaine, tant que dureront les opinions éconçues, tant qu'on se prosternera devant le siècle. Déranez l'indigne superstition, renversez les idoles des sophistes des déclamateurs, si vous voulez relever les autels du vrai ilte (34).

Résumons maintenant les qualités principales du génie éculatif, tant en lui-même, selon la définition que nous en ons donnée, que dans ses rapports extrinsèques.

Le génie est inventeur, c'est-à-dire, neuf et original. Sa uveauté ne porte pas sur la substance des vérités qu'il déuvre, puisque le vrai idéal est connaturel à l'esprit humain, i ne peut trouver en ce genre de réalités inconnues dans ir essence, comme cela arrive dans le cercle des calculs et s phénomènes. Mais la notion de l'Idée peut être plus ou

moins claire ou plus ou moins distincte pour l'esprit qui réfléchit; et cette variété de lumière et de contours qui donne lieu à une variété indéfinie de graduations, est la seule matière possible du progrès dans les sciences philosophiques. De plus, il y a connexion réciproque entre les idées, et connexion entre les idées et les faits. En conséquence, de l'étude des idées, de la découverte des faits et du rapprochement des unes et des autres, sort la notion d'une multitude de rapports, qui jettent de la clarté sur les idées elles-mêmes, et accroissent la somme des connaissances. Au résumé, cet accroissement peut se réduire à ces deux points : découvrir de nouveaux et secrets rapports entre les intelligibles et les sensibles, et éclaircir les idées obscures; en d'autres termes, mettre en relief ce qui n'était qu'ombré, montrer en face ce qui n'était vu que de profil, mettre en saillie, faire ressortir sous une forme distincte, individualisée et détachée du fond ce qui était confondu dans l'ensemble, et comme perdu dans une masse informe d'éléments hétérogènes. C'est dans ce travail que brillent éminemment l'originalité et la supériorité du génie spéculatif. De là on conçoit que ce génie se divise en deux espèces, toutes deux précieuses, mais dont l'une est moins exquise et moins rare que l'autre. La première se contente de dessiner ou de peindre les physionomies de l'Idée : elle n'est point parfaite : elle laisse à désirer plus de précision dans les contours, plus de saillie dans les formes. La seconde sait graver et sculpter ces mêmes physionomies, et les fait presque palper. Les métaphysiciens sculpteurs sont très-rares. Mais ni les uns ni les autres ne créent rien de nouveau, pas même subjectivement; ils ne font qu'augmenter en netteté et en éclat la lumière de l'appréhension réflexe. En conséquence, les découvertes philosophiques, quand elles sont ce qu'elles doivent être, réelles et non purement apparentes, ne rompent jamais le fil de la tradition scientifique; la nouveauté alors complète et ne renverse pas les anciennes doctrines établies.

voit par là quel jugement il faut porter sur ceux qui prétendent fonder sur une base nouvelle de nouveaux systèmes, et qui admettent un progrès en vertu duquel la science d'aujourd'hui doit anéantir la science d'hier ; et aussi sur ceux qui affirment que la philosophie a été inventée par cet homme-ci ou par cet homme-là, telle année, tel jour de tel mois. Comme s'il s'agissait d'une machine, d'une île inconnue, d'une étoile, d'un produit de l'art ou d'un phénomène de la nature! Comme s'il ne s'agissait pas de ces éternelles vérités dont l'intuition est connaturelle à l'esprit humain. Il n'y a pas de secte plus ennemie de la véritable nouveauté et du progrès idéal, que cette espèce de novateurs qui voudraient retenir par leurs tentatives insensées dans une enfance perpétuelle la plus noble et la plus virile des sciences.

Le génie est profond, il pénètre dans les entrailles de son objet. Cette qualité le distingue de l'esprit qui n'effleure que la surface et se contente des apparences. L'esprit et le génie sont ennemis, parce que leur marche est tout-à-fait contraire. Le premier est prompt et subit, le second a besoin de temps ; le premier est impatient et étourdi, le second, circonspect et patient ; l'un s'embarrasse peu du vrai, il ne se plaît que dans le nouveau et l'inattendu ; l'autre ne reçoit la nouveauté qu'autant qu'elle est conforme à la vérité. L'esprit qui aime la superficie tend aux choses sensibles et s'y complaît ; le génie qui cherche la substance incapable de tomber sous les sens, se plaît singulièrement dans les choses supra-sensibles et idéales. Les hommes très-spirituels sont rarement hommes de génie, et quand les hommes de génie sont très-spirituels, ils ne le sont pas en vertu du génie, ils le sont comme malgré lui (35).

Le génie est puissant à manier l'analyse et la synthèse. S'il n'était point analytique, il ne pourrait distinguer ces intelligibles si déliés, qui sont comme les éléments dont se compose le monde idéal ; et par contre, il ne pourrait les repro-

cette préparation est nécessaire pour la produire, comme elle l'est pour éveiller la verve et l'enthousiasme chez le poète, l'orateur et l'artiste.

Le génie est simple, et il abhorre l'affectation en quelque genre que ce soit. L'afféterie et la recherche sont propres à l'homme qui n'est pas grand et qui veut le paraître, et elles prennent ordinairement racine dans la médiocrité ambitieuse. Les hommes éminents ignorent l'artifice ; ils ne se parent point des plumes d'autrui pour se faire estimer ; comme ils sont supérieurs aux autres, et qu'ils ont la conscience de ce qu'ils valent, ils savent fort bien qu'au lieu de gagner, ils ne pourraient que perdre à se travestir. Aussi, dans leurs paroles comme dans leurs actions, dans leurs manières comme dans leurs écrits, ils procèdent avec simplicité, et se montrent tels qu'ils sont. En outre, doués qu'ils sont d'une trempe d'esprit forte et solide, ils ne peuvent trouver de satisfaction que dans le réel et dans le vrai ; en eux-mêmes comme chez les autres, autant ils estiment la réalité, autant ils méprisent les apparences. Or, l'affectation se complaît dans les apparences, et la simplicité ne fait cas que de la réalité. Aussi, parmi les diverses classes d'hommes vicieux, ceux qui leur déplaisent le plus, qui leur sont le plus insupportables, ce sont les imposteurs et les charlatans. On retrouve dans leurs compositions la même simplicité qu'ils mettent dans leur conduite. Ce n'est pas toutefois cette simplicité de laisser-aller que certains auteurs rencontrent sans y penser, et qui est plutôt de la négligence ; c'est la simplicité qui consiste à suivre la nature. L'artiste reproducteur de la simplicité de la nature a atteint la perfection de l'art. Et il est si peu possible d'acquérir cette qualité sans étude, qu'elle n'est au contraire accordée qu'à une longue application. La plupart des auteurs modernes, écrivains toujours pressés, sont pleins d'afféterie ; on ne trouve chez eux ni vérité, ni spontanéité, ni naturel ; ils marchent montés sur des échasses ; ils abondent en images forcées et prétentieuses, en méchants bons

mots et en épigrammes; toujours debout sur les métaphores, ils aiment de prédilection le style sautillant, enflé, hyperbolique, et ils font de la mauvaise poésie jusque dans la prose. Et ce n'est point merveille: le grossier, comme le faux, est plus facile à trouver qu'à éviter. L'habitude des mauvais jugements fait qu'on déprécie le bon, même quand il se présente spontanément; et quiconque aujourd'hui s'étudie à penser et à écrire avec une exacte simplicité, est à peine apprécié du petit nombre; il est regardé comme trivial par le vulgaire, et le plus mince barbouilleur de papier se croit en état de mieux faire. Mais le sage ne prend nul souci des jugements du vulgaire; il y a plus, il préfère ses censures à ses louanges. Car en se voyant blâmé des sots, il peut espérer avoir réussi, tandis que s'il en était loué, il serait sûr d'avoir mal fait. L'approbation de quelques penseurs éclairés lui suffit, et aussi la sienne propre, parce qu'un homme qui n'a point perdu son temps peut aussi dire ce qu'un ancien disait de la vertu : Elle est à elle-même son plus grand théâtre.

Le génie est sage; il ne sort jamais des limites de la modération, vertu non moins nécessaire dans les doctrines que dans la conduite. Car sans elle, le vrai ne peut jamais être parfaitement connu, l'exagération d'une vérité impliquant toujours la négation d'une autre. De là vient que les exagérateurs discréditent les opinions mêmes qu'ils veulent défendre; ils leur nuisent plus en les soutenant que d'autres en les attaquant; ce sont les pires de tous les ennemis. Ils déshonorent en outre la vérité, en employant à sa défense le sophisme et l'erreur, ces armes détestables, et ils ressemblent à ceux qui protégent le bon droit par la corruption et la calomnie. A cette classe appartiennent les écrivains à paradoxes, si fort du goût des modernes; en effet, le paradoxe est presque toujours l'altération de la vérité qu'on exagère. La manie du paradoxe a pour cause, ou l'ambition, ou une science incomplète et superficielle, et bien souvent l'une et l'autre à la fois. On croit com-

munément que les esprits exagérés sont de puissants génies, et aujourd'hui quiconque n'exagère pas, arrive rarement à la célébrité, fût-il d'ailleurs un homme éminent. Ainsi en décide le vulgaire, qui court après le bruit et l'apparence, confond le forcé et l'excessif avec la force et la perfection, les fanfaronnades et la jactance avec la vraie valeur. Les exagérateurs, comme les suicides, montrent une certaine énergie de caractère; mais ils seraient beaucoup plus forts, s'ils modéraient cette exagération, au fond de laquelle il y a toujours quelque faiblesse. A parler juste, l'esprit exagéré peut être regardé comme l'ennemi et l'homicide de lui-même; car les extrêmes dans les opinions, comme les excès dans les révolutions, conduisent à la licence, et finissent à la longue par tuer le savoir et la réputation de ceux qui s'y livrent. Les esprits exagérés ne peuvent point se promettre une véritable gloire, mais seulement la célébrité d'Erostrate. L'intempérance d'esprit accuse toujours quelque défaut; défaut de volonté, si elle est coupable: défaut de génie, si elle ne l'est pas. Dans le second cas, elle provient, ou d'une incapacité spéciale de l'intellect, inhabile à découvrir toutes les faces de la vérité, ou d'une faiblesse incapable de résister aux mouvements d'une imagination hardie et tyrannique. Les hommes de cette espèce sont nés pour être poètes, et non pas philosophes. Et encore, je ne sais s'ils pourraient devenir poètes éminents. Il faut sans doute que chez les poètes l'imagination soit vigoureuse, mais il faut que la raison soit plus forte encore, pour qu'elle puisse dominer l'imagination. La trempe d'esprit de Dante, de l'Arioste, de Shakespeare, de Cervantes, chez les modernes, fut plutôt originale que rare. J'ajouterais certain nom à ceux-là, s'il était aussi facile de ne blesser pas la modestie des contemporains que de prévenir le jugement de la postérité. Enfin, la modération, mère de la dignité et de la constance, bien loin de mériter la note de timidité et de faiblesse, est le talent suprême et la force parfaite, qui obéit à la pensée com-

mandant en reine, et sait elle-même s'imposer un frein.

Le génie est courageux. Quiconque ne sait pas oser, n'est capable de grandes choses en aucun genre. Mais le génie est hardi avec prudence, c'est-à-dire, il est à la fois audacieux et réservé. Par la circonspection, il procède avec lenteur, il pèse ses propres forces, il discute longuement ses concepts et ceux des autres avant de les admettre et de les rejeter; il ne se fie point aux impressions ni aux mouvements subits, il ne s'en rapporte point aux apparences. Par l'audace, quand il a découvert et mûri en lui-même la vérité, il la publie courageusement, quelque opposée qu'elle soit aux opinions du moment et aux jugements du vulgaire. Dompter en soi-même les habitudes et les affections mauvaises pour chercher la vérité, mépriser dans les autres les préjugés, pour la divulguer quand il en est temps, voilà en quoi consiste la noble vaillance du génie. Comme il a le privilége de distinguer dans l'Idée ce que les autres n'y sentent que confusément, il est rarement compris et apprécié de ses contemporains, et il se trouve en quelque façon séparé d'eux. De là le sort fréquent des hauts génies; ils ne sont estimés à leur juste valeur qu'après leur mort, et ne jouissent que d'une renommée posthume. Le défaut de la connaissance idéale entraîne toujours des erreurs plus ou moins notables, auxquelles les esprits inventeurs ne peuvent remédier sans heurter de front bien des opinions dominantes. Aussi sont-ils contraints de déclarer la guerre à leur siècle. Le vrai génie, au cœur élevé, à l'âme noblement altière, dédaigne sans doute les basses altercations, et abhorre les ignobles et inutiles escarmouches; mais en revanche, il aime la bonne guerre, quand il la voit opportune, et son généreux courage se plaît dans les batailles. Et voici en quoi il se montre courageux : connaissant ses propres forces et celles de la vérité, il se confie dans la bonté de sa cause, et tient la victoire pour assurée; il combat seul contre tous, s'il le faut, sans que la multitude des ennemis puisse

l'épouvanter. C'est pour cela que les grands hommes sont pleins de confiance en eux-mêmes ; et cette confiance, ridicule dans les sots, parce qu'elle est chez eux présomptueuse, plaît dans les grands hommes, parce qu'elle leur est inspirée par le sentiment de leurs propres forces. Voilà pourquoi aussi les génies puissants, tout en contredisant le siècle dans ses vices et ses erreurs, adhèrent néanmoins à ce qu'il a de bon ; ils ne sont point comme les auteurs à paradoxes, qui ont la manie de contredire par folle ambition, et qui, par travers d'esprit, se plaisent à s'écarter de l'opinion commune dans les choses les plus raisonnables. Il faut pourtant le dire, les grands hommes aiment mieux combattre les erreurs dominantes que cultiver les vérités déjà établies, et ils laissent cette tâche, plus facile et moins périlleuse, aux intelligences plus communes. Au reste, les esprits médiocres dépourvus de la perspicacité suffisante pour trouver la vérité, et de la force nécessaire pour guerroyer avec succès en sa faveur, sont très-propres à perfectionner les vérités déjà établies et enracinées dans l'opinion universelle, et à compléter ce que d'autres ont commencé. Aussi bien, ces hommes ont plus de gloire que les autres pendant leur vie, et ils jouissent d'une très-grande célébrité contemporaine, pourvu que leurs doctrines réunissent à la vérité du fond quelque beauté dans la forme. La raison en est que, professant des opinions déjà universellement admises, et ne se distinguant de la foule que parce qu'ils les possèdent d'une manière plus exquise et plus parfaite, et les exposent avec plus de clarté et de puissance, ils sont universellement compris et approuvés. Les grands génies, au contraire, qui inventent et ne polissent pas, vivent la plupart sans gloire, et meurent dans l'obscurité, heureux quand les persécutions des envieux et des méchants ne leur donnent pas la célébrité du malheur. Si donc les uns expriment ce qu'il y a de bon, les autres combattent ce qu'il y a de mauvais dans l'opinion ; ils correspondent dans

l'ordre scientifique, les premiers, aux représentants de la majorité; les seconds, à la minorité des opposants dans les assemblées des nations libres. Mais si les combats livrés par les grands génies spéculatifs les rendent souvent malheureux pendant leur vie, et ne leur donnent de la gloire qu'après la mort, en revanche ils font merveilleusement apparaître leur magnanimité ; car ils cherchent le triomphe du vrai et le bien de l'humanité, sans avoir souci de leur propre fortune. Et ce qu'il y a peut-être de plus difficile pour cette générosité d'âme, ce n'est pas tant de triompher des persécutions et des injustices, que des dédains non mérités des hommes vulgaires. Sous les coups du mépris les braves mêmes succombent. Rien n'est plus amer aux âmes généreuses que de se voir prodiguer le mépris pour la louange ; rien n'est plus difficile même au sage, que de ne pas tenir compte des dédains et de la risée des sots. Mais quiconque se trouve aux mains avec cette rude épreuve, doit puiser son courage dans la malveillance elle-même ; il doit se le persuader : c'est surtout à fouler aux pieds l'opinion injuste, et à se moquer du mépris que les hommes vraiment grands se montrent courageux.

Le génie est modeste. Plus l'homme sait et plus il peut, mieux il comprend sa faiblesse propre et sa propre ignorance, et la faiblesse et l'ignorance communes à l'espèce dont il fait partie. Mais la modestie, en empêchant l'homme de présumer déraisonnablement de lui-même, ne lui enlève ni le sentiment de ses propres forces, ni cette noble hardiesse d'où naît la profession courageuse de la vérité. Elle ne lui interdit pas non plus, à l'égard de ses semblables, une certaine franchise, un certain droit de témoigner qu'il a conscience de son propre talent, ni cette générosité sincère qui ne craint pas de le déclarer, même publiquement, quand l'exigent son honneur, la cause de la vérité ou l'intérêt des autres. C'est ce qui arrive assez souvent en ce temps, où la médiocrité règne, où le vrai mérite est foulé aux pieds, l'i-

gnorance présomptueuse et l'imposture triomphent; où la modestie est réputée insuffisance et pusillanimité, et la discrétion, faiblesse. En outre, l'homme qui sent sa force désire que son mérite soit connu, non pas tant pour obtenir une gloire frivole, que pour avoir le moyen d'être utile, en occupant dans la société le rang qui lui convient. Mais ceci arrive rarement ; et l'homme élevé au-dessus de la foule est le plus souvent méprisé et persécuté, ou du moins négligé ou méconnu. Il lui faut s'habituer à travailler de lui-même, sans penser à obtenir le concours d'autrui, et sans se promettre de récompense. Et s'il est permis, pour mêler quelque douceur à l'amertume de la vie, de désirer cette gloire que peut-être la postérité réserve, il ne faut pas oublier que ceux qui y aspirent ne doivent pas tant désirer en jouir, que travailler à la mériter.

Le génie est méditatif; il se plaît naturellement dans la solitude. Né pour les grandes choses, il ne peut trouver de joie dans les frivolités vulgaires, et il se retire au fond de sa pensée, pour goûter cette vie intime, source de sa puissance. Heureux si la vertu lui fait des amis avec lesquels il puisse converser sans sortir de lui-même! Plus heureux encore, si le malheur ne les lui enlève pas! Quand les convenances et la nécessité l'obligent à traiter avec les autres hommes, il se trouve solitaire, même au milieu des réunions et des assemblées les plus bruyantes ; jamais il n'est en si bonne compagnie que lorsqu'il est seul, et qu'il converse avec lui-même[1]. Société intime embellie bien plus encore, quand il peut y réunir les grands génies qui vivent et parlent toujours dans leurs écrits : amis d'un accès facile, avec lesquels il s'entretient comme avec ses égaux, ou qu'il interroge et écoute comme ses maîtres[2]. La conversation des morts avec l'homme qui

1 On connait le mot de Cicéron, parlant de Scipion l'Africain : *Nunquàm minùs solus, quàm cùm solus.*

2 « Le soir venu, je retourne chez moi, et j'entre dans mon cabinet; dé-
» cemment vêtu, je pénètre dans l'antique sanctuaire des hommes de l'anti-

vit actuellement lui est bien souvent plus douce, plus utile, plus noble que celle des vivants. Les salons, les théâtres, les cafés, les jeux, les journaux, les passe-temps et tout l'ensemble de la vie actuelle, loin d'aider le vrai génie, conspirent à l'éteindre, ou du moins à l'énerver, et finissent à la longue par abattre la trempe de caractère la plus vigoureuse. Aussi ceux qui se répandent dans la vie extérieure et courent sans cesse le monde, sont pour l'ordinaire assez pauvres d'esprit et de cœur. N'inférez pas de là pourtant que le philosophe doive fuir au désert et vivre en anachorète, car alors il manquerait des moyens nécessaires pour acquérir par le commerce des hommes, la connaissance de vérités nombreuses, fruit de l'observation et de l'expérience, qui sont une nourriture ou un besoin pour la philosophie. De plus, la vie contemplative doit être la mère de la vie active, et la science est la sœur de l'art. Le véritable et parfait philosophe ne se contente donc pas de faire des spéculations; il cherche encore et il enseigne les moyens d'appliquer ses théories aux actions. Or, c'est là un travail dans lequel peuvent réussir ceux-là seuls qui unissent à la méditation la pratique des hommes et des choses humaines. Mais un génie accoutumé à penser, doué de hautes inspirations, nourri de fortes études, peut vivre solitaire, même au milieu de la foule. Cet isolement moral consiste à savoir se mêler aux hommes, sans s'identifier avec leurs passions et leurs opinions, et à conserver entière et inébranlable la liberté du cœur et de l'esprit. Le vrai philosophe étudie et observe le vulgaire qui l'entoure sans se laisser influencer par lui et sans se modeler sur ses formes. Son esprit est actif plutôt

» quité; là, amoureusement accueilli, je me repais de cette nourriture qui » *seule* est la mienne et pour laquelle je suis né; là je ne crains pas de m'entretenir avec les sages et de leur demander compte de leurs actions; ils me » répondent avec bonté; et, durant les quatre heures que je passe avec eux, » je n'éprouve aucun ennui, j'oublie toute inquiète sollicitude, je ne crains » pas la pauvreté, je ne m'effraie pas de la mort, je me transporte en eux » tout entier. » MACHIAV., *lettre à Vettori, du* 10 *Décemb.* 1513.

que passif; il accepte les impressions extérieures autant qu'elles concourent au but de la science et de ses travaux; mais il les repousse vigoureusement en ce qu'elles tendent à altérer ou à transformer sa personnalité. Il garde avec une sollicitude jalouse le caractère original dont le ciel l'a doué; il le cultive avec grand soin comme la semence qui fait germer les merveilleuses découvertes, comme l'aliment qui nourrit la flamme sacrée du génie. Aussi trouve-t-on souvent dans les hommes extraordinaires un certain manque d'éducation, une âpreté, une sauvagerie qui se plient mal aux usages et aux inepties vulgaires; chose singulièrement utile, quand elle n'est pas poussée à l'excès, en ce qu'elle maintient dans son intégrité la fraîcheur, le nerf, la jeunesse de l'esprit, et le préserve de la mollesse et de la corruption communes. Les mœurs rudes de Dante, de Michel-Ange, d'Alfieri, me plaisent, et je les crois des qualités précieuses dans une époque de torpeur. Quand la civilisation commence à dégénérer en mollesse, et l'aménité des mœurs en afféterie, il ne messied pas à la vertu d'avoir une certaine rudesse, qui, en l'éloignant de la trop grande fréquentation du monde, la préserve de la contagion. On dit souvent que les forts génies sont très-impressionnables aux choses extérieures, qu'ils expriment en eux-mêmes les pensées et les affections de la multitude. Mais cela ne peut se dire des génies éminents, et s'applique aux esprits médiocres, dont nous avons dit un mot plus haut. Le génie supérieur se montre bien plutôt actif que passif : il donne bien mieux qu'il ne reçoit, il sait entreprendre bien mieux que continuer et parfaire son œuvre; riche en vertu créatrice, il est comme le *proles sine matre creata,* comparativement aux autres forces motrices de la nature. Il va sans dire que j'entends parler de l'élément qui prédomine; car le génie, don divin, ne va point seul; toujours il est accompagné des autres parties moins nobles de notre nature, qui sont pour lui comme un contre-poids. Mais pourtant il agit

bien plus sur les autres, et les autres bien moins sur lui ; loin d'être lui-même l'expression des opinions communes, il impose tôt ou tard les siennes au vulgaire. Il apprend d'abord, puis il invente, et il ne se contente pas de limer et de perfectionner les inventions des autres ; comme inventeur, il commande et n'obéit pas, il est maître et non disciple, général et non soldat, et il sait préférer quand il le faut la guerre à la paix, les combats aux traités. En un mot, le génie n'est pas, comme on le dit aujourd'hui, l'expression du siècle ; c'est le siècle qui, plus tôt ou plus tard, devient l'expression du génie. Aussi le génie méprise-t-il la gloriole [1] présente, pour n'aspirer qu'à la gloire durable de l'avenir.

Une autre erreur, conséquence de la première, consiste à croire que le génie puisse, pour l'ordinaire, obtenir durant sa vie les faveurs du grand nombre et l'adoration de la multitude. Il ne méprise point sans doute cette célébrité vulgaire, quand les circonstances la lui donnent ; mais aussi, il ne s'en réjouit pas à l'excès, et jamais il ne s'y confie un moment ; s'il la perd ou s'il ne l'obtient pas, il sait facilement s'en consoler. L'amour de la faveur populaire témoigne de peu de grandeur d'âme en celui qui la convoite à dessein ; car le vulgaire ressemble aux princes : il n'aime et n'élève que ses flatteurs. Quant à ses bienfaiteurs véritables, il les persécute ou les diffame, et s'il ne les massacre pas avec le fer, il les tue par les calomnies, par le mépris, par l'insouciance. Ceux qui briguent la faveur populaire ont encore peu de vigueur ; leur âme ressemble à leur corps, souvent mou et débile ; ils sont plutôt bons que forts ; une débonnaireté flasque et efféminée remplace chez eux la bonté solide et virile. Le génie supérieur est aristocrate, au vrai sens du mot ; il aime le peuple et non ses faveurs ; il aspire à son bonheur, non à ses louanges, et il demeure hors de la foule, afin de pouvoir lui faire du bien. Il est encore une autre raison qui doit engager le philo-

1 *Gloriella*, mot d'Alfieri.

sophe à s'isoler de la foule, et celle-là concerne sa dignité et le repos de son esprit. Comme il ne peut être compris de la plupart de ses contemporains, comme ses mœurs aussi bien que ses pensées sont en désaccord avec les frivolités à la mode, s'il veut se mêler trop à ses semblables (je dirais mieux dissemblables), il sera mal accueilli des hommes incapables de l'apprécier; il se verra négligé et moqué par des individus d'un génie et d'un savoir incomparablement inférieurs au sien, et c'est là un des plus grands supplices qu'un homme d'honneur puisse souffrir en ce monde. S'il a l'âme trop sensible et trop modeste, autre inconvénient. Il se défiera à l'excès de ses propres forces, il redoutera toute noble entreprise, il perdra cette vigueur sans laquelle on ne peut rien faire de grand, même dans l'ordre scientifique. Il est vrai que cela arrive rarement, parce que le vrai génie ne doute pas de lui-même; une voix intérieure le rassure, plus puissante et plus imposante que les jugements et les clameurs du vulgaire inhabile. Mais si le sentiment de son propre mérite triomphe en lui des dédains et des rumeurs, il concevra alors une forte indignation contre l'injustice des hommes, passion qui pourrait le rendre injuste et acerbe à leur égard. On le voit en effet: presque tous les grands hommes furent des âmes indignées [1]; autant ils

1 Eo quòd in multâ sapientiâ, multa sit indignatio... ECCLES., I, 18.

« Alma sdegnosa,
» Benedetta colei, che'n te s'incinse. » DANTE, *Inf.*, VIII, 44, 45.

Ame courroucée, bénie soit celle qui t'a conçue!

« Pur se credesse alcun dicendo male
» Tenerlo pe' capegli,
» E sbigottirlo o ritirarlo in parte,
» Io lo ammonisco dico a questo tale,
» Che sa dir male anch'egli,
» E come fu la sua prima' arte;
» E come in ogni parte
» Del mondo ove il *sì* suona
» Non istima persona. »
MACHIAV. *Mandrag. prol.*

Que si quelqu'un s'imaginait, en médisant de lui, le tenir par les cheveux et lui faire peur, ou le faire battre en retraite, je préviens celui-là que l'auteur aussi sait médire; ce fut son premier métier, et dans toutes les parties du monde où résonne le mais, *pas une âme n'a son estime.*

Irato sempre, e non maligno mai. ALFIERI, *Poés. var.*

Toujours irrité, jamais méchant.

sont inaccessibles à l'envie, vice des âmes étroites et incapables, autant ils sont portés à la colère, qui, chez les âmes ardentes, dépasse facilement les bornes, et préjudicie à cette noble tranquillité dont jamais le sage ne devrait se départir. Il est vrai qu'une âme parfaitement chrétienne dompte la colère par les sentiments de l'humilité et de la douceur; mais pour arriver là il faut une vertu héroïque, beaucoup plus rare encore que les dons de l'esprit; aussi je pense que celui qui se trouverait dans le cas de l'exercer fera fort bien d'éviter les occasions où il aurait à vaincre la colère.

Le génie est libre, il ne dépend humainement que de lui-même; car il tient de lui-même, ou, pour mieux dire, de l'Idée qui l'informe, la connaissance de son propre talent et l'investiture des droits qui constituent sa supériorité. Il ne dépend point des opinions populaires, et il ne reçoit du siècle, ni le sentiment de ses forces, ni le légitime pouvoir de les exercer. Il n'est pas non plus soumis aux caprices des gouvernements et des princes, qui, bons, le respectent, mauvais, le haïssent et cherchent à l'étouffer, mais par des moyens différents, selon qu'ils sont ignorants ou perfides. Les princes ignorants font la guerre aux grands génies, ils les persécutent, ils les dépouillent, ils les tourmentent, ils les déchirent, ils les exilent, ils les emprisonnent, ils les torturent, ils les massacrent, et s'ils parviennent à les voir morts, ils se flattent de les avoir entièrement exterminés; mais les œuvres du génie ne périssent pas avec son enveloppe; ses persécuteurs n'aboutissent qu'à conquérir, pour eux, une infamie éternelle; pour lui, avec une gloire immortelle, le triomphe de ses opinions. Toutes les forces de la terre ensemble conjurées sont impuissantes contre l'indomptable puissance de la pensée. Les princes fourbes et adroits s'y prennent d'une autre manière; ils ne montrent pas au génie des gantelets de fer, mais des mains carressantes; ils s'étudient à le corrompre par des séductions; ils

l'avilissent avec des dons et des honneurs, et ils remportent sur leur ennemi une victoire certaine, en lui brisant les nerfs et en étouffant la force dans sa racine. Pour dompter Samson, vaines furent les menaces, vains les combats, la violence et les chaînes; mais le ciseau passa sur sa tête, et sa force s'évanouit. La force du génie, c'est son indépendance; le génie servile, comme l'homme esclave, perd la moitié de sa valeur. O vous qui possédez ce don de Dieu et qui voulez le conserver, ne vous épouvantez pas des menaces des mauvais princes, riez de leurs fureurs; mais gardez-vous scrupuleusement de leur protection! Obéissez aux princes, bons ou mauvais, autant que l'exigent vos devoirs de citoyen et le maintien du repos public, parce que la religion et la raison de concert vous l'ordonnent; mais conservez entière la liberté de l'âme, et ne laissez pas violer les droits sacrés du génie. Sa suprématie, à lui, n'est fondée, ni sur les suffrages de la multitude, ni sur les priviléges des rois, mais sur sa propre nature. Car doué qu'il est d'une intuition spéciale de la vérité, il est maître et non disciple, capitaine et non soldat, roi et non sujet. Il lui faut sans doute apprendre des autres bien des choses; mais ce n'est pas d'eux qu'il tient ces vérités dont il est inventeur, et dont la découverte révèle aux peuples et expose à leur vénération une magnifique image de l'esprit suprême et créateur. Cette suprématie du génie est absolue comme celle de la vérité, elle ne part point d'un principe extrinsèque; elle est véritablement autonome, et le reste des hommes, grands et petits, doit l'écouter avec respect. Les beaux philosophes de nos jours, pensant que l'esprit séjourne, comme ils disent, dans les masses, introduisent dans les sciences la souveraineté du peuple. Ce qui est absurde en politique, est dans l'ordre scientifique et littéraire, absurde et ridicule à la fois. Le savoir doit descendre des hautes régions dans les basses, il ne doit point remonter des couches infimes aux sublimes hauteurs. Le gé-

nie ne prend rien en bas, c'est d'en haut qu'il reçoit tout, je veux dire de l'Idée, dont il est le contemplateur et l'interprète auprès du reste des hommes. Il est comme un prophète qui annonce les oracles divins, comme un homme délégué de Dieu pour régner dans le domaine pacifique de la science, comme un prince investi par le ciel d'une monarchie sacrée et inviolable. Mais son pouvoir, quoique impérieux et sévère, n'est ni violent, ni despotique, et il n'est pas non plus soumis aux mêmes vicissitudes que les autres dominations. Car il s'impose librement aux intelligences, qui le combattent quelque temps d'abord, et bientôt le reçoivent spontanément, vaincues par l'évidence de la vérité resplendissante dans ses doctrines. L'évidence est la voix de Dieu à laquelle ne peuvent longtemps résister les hommes. L'empire du génie, une fois établi sur cette base et universellement reconnu, devient perpétuel, et celui qui le possède n'a plus à craindre ni contradictions, ni attentats contre son autorité. Il est vrai que, durant les premières luttes, l'homme est quelquefois victime de son noble devoir, et bien souvent, dans l'ordre naturel, il arrive que le martyre précède la rédemption. Mais cela n'arrête ni ne décourage le génie, qui n'a point pour but, comme les ambitieux et les conquérants, une souveraineté personnelle, mais l'empire de la vérité dont il est l'apôtre : aussi préfère-t-il la mort de Phocion et de Socrate aux triomphes de Gorgias et de Cléon. Il n'est pas besoin de remarquer que l'homme de génie ne domine point légitimement dans le champ de l'erreur, où il s'égare quelquefois, puisque la cause de ses égarements n'est jamais le génie qu'il a, mais bien celui qui lui manque. Il est hors de doute qu'un génie parfait, s'il pouvait exister, serait exempt de toute erreur.

Pour être vraiment indépendant des hommes, il faut l'être aussi en quelque façon de la fortune. L'homme qui veut être utile à ses semblables par sa pensée et par ses écrits, doit

donc, avant tout, se soustraire à leurs caprices, et s'accoutumer à n'avoir pas besoin des autres ; sans cela il ne pourrait parler librement à ceux qu'il serait forcé de servir. S'il est né riche et libre, qu'il rende grâces au ciel de lui avoir donné le moyen de disposer à son gré d'un capital beaucoup plus précieux que l'or, je veux dire, du temps et de ses actions. Mais qu'il prenne garde d'abuser de ce privilége, en faisant servir à la mollesse et à l'oisiveté des biens qui lui sont échus pour qu'il fût libre et vertueux. S'il est né pauvre, qu'il ne perde point tout espoir, et qu'il songe que l'homme éminent, doué d'une volonté forte, peut vaincre bien des obstacles, dont les hommes ordinaires seraient épouvantés ; qu'il ne se défie pas même de la fortune ; elle est, dit Machiavel [1], l'amie des forts et de ceux qui lui commandent avec le plus d'audace. Qu'il cherche seulement à se pourvoir d'une position obscure et indépendante, et qu'il vende une partie de son temps pour avoir le libre usufruit de l'autre. C'est être sage que de faire le sacrifice d'une portion du temps, malgré son prix, quand on fait ce sacrifice pour conserver entière la liberté de l'esprit, ce trésor incomparable ; et le génie le perdrait, si, au lieu de placer sa confiance dans ses pénibles travaux, il espérait en la faveur et en la protection d'autrui, et surtout en celles des puissants et des riches. Les riches et les puissants, s'ils sont ambitieux et pervers, ne favorisent point l'homme qui n'est ni intrigant, ni vicieux, ni éhonté, ni flatteur, parce qu'il ne leur ressemble pas. S'ils sont vertueux, ils ne laissent pas de confondre d'ordinaire la modestie et la retenue avec la faiblesse d'esprit. Aussi, lorsqu'ils rencontrent un homme d'une modeste candeur, ils ne savent point l'apprécier, ils le croient inepte, et ils se gardent bien de le favoriser, non pas par mauvais cœur, mais parce qu'ils croiraient, en s'occupant de lui, mal dépenser leur bienveillance. Afin

1 *Princ.*, 25.

donc de leur agréer, il vous faudrait vous transformer en présomptueux, en arrogant, et renier ainsi votre caractère. En somme, sauf des cas très-rares, la protection des grands ne peut être obtenue aujourd'hui que des hommes médiocres ou des charlatans. Le génie pauvre et sans fortune, qui n'est pas médiocre et ne peut se résoudre à devenir charlatan, ne doit pas chercher d'autre patron, d'autre Mécène que lui-même. Qu'il ait confiance en Dieu : Dieu protége les hommes vertueux. Ce n'est pas pour l'éteindre en la privant de son élément nécessaire, qu'il a allumé dans quelques-uns d'entre eux la flamme sacrée du génie; mais il l'expose au vent des traverses et des persécutions, pour qu'en s'agitant et triomphant des obstacles, elle devienne plus vivace et plus forte. L'infortune est un don de Dieu; elle épure les esprits et fortifie les cœurs dignes de la porter; et, quand elle n'a pas d'autre résultat, elle est encore utile en ce qu'elle préserve de la mollesse. Car c'est le plaisir, ce n'est pas la douleur, qui est le plus grand ennemi de la vertu et des hommes.

L'amour de l'indépendance, propre aux génies éminents, leur fait encore abhorrer les partis et les factions. Les factions donnent d'une main et prennent de l'autre; et si elles augmentent en dehors d'elles le pouvoir de leur chef, elles lui ôtent au dedans la liberté. Tout chef de parti est plus ou moins esclave de ses subalternes, et il est forcé d'obéir aux caprices et aux passions de son parti pour conserver sa position. Pour se maintenir, s'étendre ou croître en forces, les factions ont besoin de ruses, de sourdes menées, de tromperies, de machinations, de fraudes. Le génie, au contraire, est franc et libre, ennemi de toute feinte et de toute dissimulation, quand il s'agit de grandes choses, impatient de tout procédé qui sentirait la ruse, la méchanceté, la petitesse. S'il ambitionne le commandement, c'est parce que ce n'est pas lui qui commande, mais bien la vérité. Du reste, il veut avoir

pour sujets des âmes libres et choisies, posséder une vaste et durable puissance sur les générations à venir, et non pas régner obscurément pendant quelques jours dans le cercle étroit des salons et des assemblées. Le rôle de chef de faction séduit les hommes d'une ambition et d'une médiocrité vulgaires, mais il répugne aux hommes avides de gloire, aux hommes qui aspirent à de grandes choses.

Le génie est patriotique ; il est animé d'un zèle éclairé pour le service de la patrie. Il n'est pas seulement homme et philosophe, il est citoyen ; et il sait que les devoirs civils, partant, comme tous les autres, de la loi morale, sont absolus et inviolables. Il sait que le principe de l'amour envers tous les hommes regarde principalement la patrie ; car, outre la fraternité commune, l'homme est uni par les liens d'une parenté plus intime à ceux qui ont avec lui communauté de pays, de langue, de race ; car il a reçu de sa patrie la naissance, l'éducation et tous les bienfaits de la civilisation, et en conséquence, à l'obligation de charité se joint la dette de la reconnaissance. C'est pour cela que Jésus-Christ a commandé l'amour du prochain, mot qui désigne plus spécialement la patrie. Le citoyen qui aime la patrie doit s'étudier à la servir et à lui être utile, même à ses propres dépens. Aussi les hommes vertueux estiment leurs maux un gain et non une perte, quand ils sont les moyens d'une fin si noble. A la patrie, ils consacrent au besoin leur vie même, et après le martyre chrétien, le martyre patriotique est le plus grand et le plus héroïque. Oui, c'est une chose belle et glorieuse pour tout citoyen, quel que soit son rang, c'est une chose et belle et glorieuse devant Dieu et devant les hommes que de souffrir pour la patrie. Celui qui aime la patrie est animé d'un zèle ardent pour son bien et son utilité ; mais sa ferveur est gouvernée par la sagesse, tant dans le choix de la fin que dans le choix et l'usage des moyens. La sagesse exige que toute chose soit appréciée à sa juste valeur, et qu'aux biens d'un ordre

inférieur soient préférés ceux d'un ordre supérieur ; le zèle ardent, qu'on emploie à atteindre le but, les moyens les plus propres et les plus dignes de sa sainteté. Aussi sont-ils dans l'erreur les hommes qui préfèrent les arts d'agrément aux arts utiles, et ceux-ci à la morale, à la religion, à la sagesse nationale. Il fait pire encore, l'homme qui recourt à des moyens vils et injustes pour faire le bonheur de son pays. Les fauteurs des révolutions violentes et d'une liberté sanguinaire sont des hommes détestables et impies. Les plus grands ennemis de la liberté ne sont pas ses oppresseurs, mais ses hideux profanateurs; car les premiers en augmentent le prix, en en excitant le désir, et la font aimer des méchants mêmes et des lâches ; tandis que les autres la rendent odieuse et formidable, même aux honnêtes gens. Le citoyen vertueux sacrifiera, au besoin, sa vie à la liberté de son pays, mais non pas sa vertu. Certainement la liberté est un grand bien ; elle est pour les états ce qu'est le libre arbitre pour les individus. D'elle viennent la force, la dignité, la splendeur, tout progrès et toute perfection civile. Mais elle est surtout nécessaire au génie, qui, comme une plante généreuse, mère de fruits précieux, a besoin d'un champ vaste, de l'air libre, et ne fait que végéter sous l'ombre pestilentielle du despotisme. Mais les avantages de la vie libre dérivent de la moralité, qui en est le principe et la règle suprême, et dont les préceptes, pareils aux axiômes mathématiques, sont absolus et irréfragables. Une liberté criminelle est homicide d'elle-même et pire que la servitude ; car l'esclave est tyrannisé par les autres, et un peuple licencieux par lui-même ; en conséquence, le premier est malheureux, mais innocent ; le second, malheureux et coupable, victime et bourreau. Le vrai philosophe sait éviter sagement tous ces excès, il apporte dans l'accomplissement de ses devoirs civils cette prudence vigoureuse et cette habileté qu'il avait mises à étudier la vérité. On pense communément aujourd'hui que

les hommes d'étude et de spéculation sont impropres aux affaires, et que les hommes puissants en théorie sont nuls dans la pratique (36). Cela est très-vrai, si l'on parle de la pratique moderne. En effet, comme il doit y avoir entre les affaires et celui qui les conduit une certaine proportion, et que d'ailleurs les mœurs sont si frivoles, et les actions si mesquines aujourd'hui, les âmes généreuses n'aiment pas à se perdre dans cet étroit labyrinthe. Et quand elles le font, elles ne réussissent pas, parce que leur manière de procéder est trop différente de celle de leurs coopérateurs. De même que parmi les fous le sage passe pour un insensé, de même parmi les hommes pervers, l'homme probe et franc est regardé comme un lâche, et l'homme grave et ferme devient ridicule et insupportable à ceux qui se repaissent de frivolités et d'ordures. Chez les anciens, qui étaient de bien autres hommes, je trouve que les esprits élevés joignirent souvent aux œuvres du génie la sagesse civile. Et dans notre Italie, quand le nom de la patrie n'était pas entièrement effacé, de pareils exemples ne manquaient pas : il suffit de rappeler le Dante et Michel-Ange. Mais aujourd'hui que la vie publique est presque dénuée de toute vertu, il est peut-être bon aux génies éminents de se retirer parfois loin des affaires publiques, afin de pouvoir être utile à la patrie par la littérature et les sciences. Au reste, tels sont les heureux résultats enfantés par la découverte et la promulgation de la vérité, qu'ils rendent non-seulement excusable, mais louable, l'isolement civil, surtout quand les auteurs ainsi isolés appliquent leur esprit aux connaissances qui sont l'objet propre du génie spéculatif. De plus, les hommes non vulgaires réussissent d'autant mieux en ce genre, que le plus ardent amour du vrai, la noblesse du caractère et la liberté de l'esprit les rendent ennemis plus sincères de toute adulation, et soldats plus intrépides de la vérité, fût-elle dure et incommode. Sans ces qualités, la profession d'auteur finit par être inutile et nuisible ; car les flatteurs

des peuples ne sont pas moins pernicieux que les adulateurs des rois. Les écrivains généreux ont pour but spécial d'être utiles à la patrie, en fortifiant et en éveillant le génie national du peuple dont ils font partie (37). Et ce but, nos compatriotes l'atteindraient, s'ils encourageaient en tout point les mœurs italiennes, et s'ils s'opposaient à l'entreprise folle de certaines gens, qui veulent les troquer contre des mœurs empruntées aux étrangers; semblables à l'insensé qui viendrait exhorter ces mêmes Italiens à abandonner le jardin que la Providence leur a donné à cultiver, pour se transplanter dans quelque lande infertile et sauvage. Car les nations, outre le climat matériel sous lequel elles vivent, ont encore une sorte de climat moral qui est leur propre caractère; et celui-ci est d'autant plus nécessaire, qu'avec lui un peuple pourrait survivre à la perte du pays natal; que sans lui, la terre de la patrie elle-même peut devenir son tombeau. Mais outre les mœurs, qui distinguent les nations entre elles, la nationalité italienne a un privilége particulier et exclusif. Il consiste en ce que le vrai absolu, c'est-à-dire, l'Idée dans sa plénitude, est une propriété intrinsèque de l'Italie comme nation. La religion catholique, comme vérité, doit être chère à chaque peuple; à nous, Italiens, elle doit être chère et précieuse à double titre : comme vraie, et comme nationale. La religion catholique est nôtre d'une façon toute spéciale. Elle est nôtre, parce que l'Italie la prit naissante à son berceau, et fut le principal instrument qui la fit se développer et se répandre dans tout le monde barbare et civilisé; elle est nôtre, parce qu'elle règne dans toute la Péninsule, où les cultes dissidents n'existent pas ou presque pas; elle est nôtre, surtout, parce que nous possédons le siége suprême de son sacerdoce, parce que nous devons à ce siége la gloire d'avoir parmi nous la capitale religieuse de l'univers, et de voir renouveler la grandeur romaine, sans les larmes et le sang des peuples. Je sais que, par un aveuglement déplorable, une partie des

Italiens civilisés ne veulent pas les entendre, ces vérités; je sais qu'un grand nombre regardent comme un fardeau, plusieurs (ô délire!) comme un opprobre pour la patrie commune, ce qui fait sa principale splendeur. Mais plus cette erreur est enracinée et funeste, plus il est digne des écrivains illustres d'employer à l'exterminer leur éloquence et leur doctrine. Les Italiens n'ont pas aujourd'hui de meilleur moyen pour sauver la patrie, que de travailler à la racheter d'une mort de trois siècles. Mais pour la rappeler à la vie, il faut en ressusciter l'âme; et l'âme de l'Italie, c'est surtout la religion des aïeux. Une Italie incrédule et française, ou protestante et allemande, serait ridicule, si elle n'excitait pas la colère et l'effroi. Au génie italien donc de se consacrer à cette tâche sublime; qu'il la remplisse comme il faut: il n'aura pas à se justifier devant le tribunal de la patrie, si la condition des temps l'empêche d'agir autrement que par ses écrits.

Enfin, le génie est religieux, et cette qualité est la couronne de sa perfection. Le génie est soumis à Dieu, parce que Dieu est le principe de son être, de sa vie et de sa puissance. Dieu est l'Idée, et de LUI, comme force créatrice, procèdent la vertu cognoscitive et la vertu active de l'esprit. En conséquence, l'esprit humain, venant de Dieu et se réfléchissant en Dieu, est comme un rayon de lumière qui se réfracte vers son foyer. Si cet ordre vient à changer, si l'esprit humain se révolte contre son auteur, contre son objet suprême, il perd la souveraineté, son privilége; c'est un roi qui se détrône lui-même, et son pouvoir, comme tout droit quelconque, cessant d'être divin, devient nul. Mais Dieu, qui parle intérieurement et naturellement, par son Verbe, à chaque individu, a parlé extérieurement et surnaturellement au genre humain tout entier. Et de même que la lumière intellectuelle est le milieu par lequel l'homme appréhende la manifestation naturelle du Verbe, de même l'Eglise est l'organe par lequel l'espèce humaine prend connaissance de la

révélation, éminemment élevée au-dessus de l'ordre rationnel. Il suit de là que l'autorité ecclésiastique est, par rapport aux vérités révélées, ce qu'est l'intelligible dans la sphère de la raison. En conséquence, le vrai génie est chrétien et catholique, et s'il n'était pas l'un et l'autre, il ne serait point idéal ; car *la révélation du Christ, manifestée par l'Eglise, est la conséquence nécessaire, et le nécessaire complément de l'Idée*. La soumission du génie aux oracles de l'Eglise est sincère, profonde, illimitée, parfaite. Quelque précieuses et extraordinaires que soient les qualités dont Dieu l'a enrichi, comme il sait qu'il est homme et sujet à l'erreur, il adore les sentences de ce tribunal infaillible, et il obéit à l'Eglise, comme le plus simple de ses enfants. S'il lui arrive de publier ses opinions, cette docilité lui inspire une sécurité telle, qu'il ne pourrait l'avoir autrement. Car il connaît la faiblesse de l'esprit humain, et il n'ignore pas combien il est facile d'errer sans le vouloir, et de nuire en voulant être utile. Aussi pourrait-il toujours douter de lui-même, s'il n'avait pas une mère sage et tendre, prompte à subvenir aux besoins de ses enfants, prompte à remettre les égarés sur le bon chemin. Il met à lui obéir cette ferveur, cette résolution, cette fermeté, cette constance, cette générosité qui le distinguent quand il recherche la vérité, et qu'il résiste à la force et aux caprices des hommes. Il est docile comme l'enfant à recevoir les paroles de la vie ; mais sa docilité n'est point mollesse. Elle est au contraire vigueur et force d'âme ; car la foi n'est faite pour les pusillanimes et les lâches, qu'autant que les accueillant avec amour et les pressant sur son sein, elle les fortifie par sa touche vigoureuse, et se montre également puissante et tendre. La religion catholique est la religion des forts ; et aujourd'hui elle est déchue et languissante dans un grand nombre, précisément parce que les esprits vigoureux et les âmes fortes n'abondent pas. En substance elle se réduit à la foi et à l'amour ; deux vertus qui tiennent du surhumain, et

qui réclament bien souvent la constance du héros et la générosité du martyr. Comme la puissance sensitive déborde toutes les autres facultés, l'homme tend de toutes parts vers les objets sensibles, et il se sent entraîné à chercher en eux, ainsi que le vrai qui doit nourrir son intelligence, le bien qui doit mouvoir sa volonté et apaiser les cris ardents de ses désirs. Aussi le sensualisme en spéculation et l'égoïsme en pratique sont les deux maladies originelles et profondément intimes de l'âme humaine. Par la première, la connaissance est circonscrite aux choses extérieures; par la seconde, l'âme se concentre en elle-même, et se considère comme sa dernière fin. Le christianisme combat ce double vice, et donne aux facultés de l'âme une direction toute contraire, en substituant l'Idée au sens, l'intelligible au sensible, Dieu au monde et à nous-mêmes. Par la foi, il élève l'esprit aux vérités rationnelles et à celles qui sont au-dessus de la raison; par la charité, il arrache l'âme à l'amour pervers d'elle-même, et lui prescrit de placer en Dieu sa fin dernière et l'objet suprême de ses désirs. En nous réduisant à mettre en Dieu la vérité souveraine et le souverain bien, il rétablit dans l'homme l'ordre rationnel, et il déracine cette injuste domination usurpée par les sens et l'imagination sur les facultés et les instincts les plus nobles. Étonnante harmonie, qui seule suffirait à prouver la force surhumaine et la vérité de l'Evangile; car l'Evangile, étant *la restitution parfaite de l'ordre idéal dans les puissances humaines*, montre clairement par sa nature la divinité de son principe. Mais pour réaliser une doctrine si sublime, pratiquer ce double héroïsme de la charité et de la foi, et combattre victorieusement contre les sens rebelles ce rude combat qui dure la vie, il faut une grandeur d'âme, une énergie, une constance impossibles à exprimer. Des difficultés de la lutte viennent le prix de la victoire et la beauté singulière du culte qui l'inspire. Pour ce qui est de la foi en particulier, les hommes de génie, avides d'évi-

dence, enhardis par le sentiment de leurs propres forces, se laissent facilement aller à l'orgueil, et aspirent à faire de leur intelligence la mesure absolue de la vérité. Le caractère de notre époque favorise encore l'incrédulité, et l'appuie de toute cette force incroyable qu'exercent l'opinion et l'exemple. Aussi n'est-il pas rare de voir des hommes au-dessus du vulgaire, capables de commander à leur époque, devenir ses vassaux et ses serfs dans les choses les moins raisonnables, et, victimes malheureuses de leur siècle ou d'une folle ambition, se laisser entraîner par ce torrent dont ils devraient arrêter le cours. S'ils étaient plus sages et s'ils faisaient mieux leur compte, ils reconnaîtraient bientôt que, même dans l'intérêt de leur renommée, ils prennent le mauvais parti, en se faisant les courtisans et les esclaves de l'opinion; car la réputation fondée sur l'erreur s'évanouit bientôt avec les doctrines qui l'ont enfantée. Le génie catholique seul ne craint pas les injures du temps parce qu'il grave son nom sur les murs d'un temple immortel. Et si, pendant sa vie, il recueille le mépris et l'insulte, il méprise, de son côté, ses dépréciateurs; il préfère l'avenir au présent qui séduit les âmes vulgaires, et c'est en cela que resplendit sa force, car c'est là la magnanimité d'esprit propre aux hommes élevés au-dessus de la foule. Mais ce n'est pas tout que cet honneur assuré par la religion aux noms des hommes de génie catholiques; elle perfectionne le génie lui-même, elle ajoute à sa vigueur et à sa délicatesse. Il est une foule de gens qui s'imaginent que la profession du catholicisme diminue les forces de l'entendement, entrave et retarde les progrès du savoir. Si cette opinion est vraie, les hommes religieux doivent se trouver heureux de vivre en ce siècle-ci; ils peuvent croire qu'il est le siècle catholique par excellence. Non, ce n'est pas la foi qui détruit la liberté, c'est la licence; la foi n'est point un bâillon, mais un frein: elle ne combat pas la force, mais la faiblesse; car de celle-ci, et non de celle-là proviennent les excès et les erreurs licen-

cieuses. Les esprits effrénés sont forts en apparence et faibles en réalité, puisqu'ils brisent le joug de l'obéissance légitime, pour se faire esclaves des sens, de l'imagination et de la coutume. Je pourrais même prouver que les dispositions intellectuelles du chrétien parfait sont toutes favorables au génie et à la recherche de la vérité; mais ce serait la matière de longues considérations [1]. D'ailleurs, cela n'est pas nécessaire : les exemples suffisent. Les penseurs les plus éminents qui depuis quinze siècles ont illustré les sciences spéculatives ont professé le catholicisme, ou du moins s'en sont rapprochés, quand il leur est arrivé de naître hors du sein de l'Eglise. Qui oserait opposer aux athlètes de celle-ci les champions de l'hérésie? Comparez Athanase à Arius, Augustin à Pélage, Bernard à Abélard, le Dante et Borromée, Bossuet et Pascal à Luther et à Calvin, et voyez de quel côté se trouve la véritable grandeur du génie. C'est un fait acquis à l'expérience de tous les temps : l'homme qui renie la vraie foi perd moitié de son prix, et devient inférieur à lui-même et à sa renommée. Autant le génie catholique a d'éclat et de beauté, autant le génie hérétique est triste, obscur, grossier, laid à voir. L'hérésiarque est comme un monument en ruines, qui conserve l'empreinte de sa grandeur antique, mais qui attriste le voyageur, en exposant à ses yeux le spectacle fidèle de la vanité de l'homme et de la fragilité de ses œuvres. On peut aussi le comparer à ces esprits superbes que la religion nous raconte avoir été précipités du ciel; contemplez-les revivant sur la toile de l'artiste ou dans les chants du poète; ils vous laissent dans l'âme une impression sublime, mais douloureuse et effrayante, et l'on voit luire encore, à travers la misère et la difformité du péché, un rayon languissant de la beauté primitive.

1 On trouvera quelques remarques sur ce sujet dans le dernier chap. du 1er liv. de cette introd.

La religion donne un prix infini à la vie temporelle de l'homme, en la liant étroitement avec la vie éternelle ; et la mort, qui est le passage de l'une à l'autre, reçoit des croyances religieuses un aspect et un caractère merveilleux. La foi embellit la mort, et la fait douce, agréable, précieuse, désirable, en la séparant de l'idée d'anéantissement, qui la rend épouvantable à la plupart des hommes, et en nous la représentant comme la délivrance de cette prison terrestre où nous agonisons plutôt que nous ne vivons, et comme une seconde naissance à la véritable vie. Mais pour l'homme adonné à l'étude de la vérité et accoutumé à fixer les yeux sur ce voile impénétrable qui lui en cache une partie, la mort acquiert un prix tout particulier, car elle lui apparaît comme la *transformation du sur-intelligible en intelligible*, et *la révélation complète de l'Idée*. Aussi, loin de fuir le terme fatal qui l'attend, il y aspire comme à sa délivrance ; il soupire ardemment vers l'éternité, qui doit l'initier à un degré de science plus haute et plus profonde. Le savoir de ce monde est un humble rudiment, impossible à compléter ici-bas. Nous sommes des enfants qui apprenons à lire, et notre encyclopédie est un alphabet. Mais cette science initiale serait sans but, le désir de l'accroître qui nous anime serait une contradiction dérisoire, si l'esprit de l'homme n'était pas destiné à jouir ailleurs d'une connaissance virile et parfaite. Aussi quand l'homme juste approche de son terme, il semble acquérir un certain pressentiment du bonheur dont il est si près, et reprendre une jeunesse spirituelle, au moment où approchant de son terme il va retourner à son principe. Ce sentiment imprime aux derniers instants d'une vie bien employée une dignité et un repos majestueux et solennels. — Honorable est la vieillesse chrétienne, sa fin est pleine de sérénité ; et, quand à la vertu se joint l'ornement du génie et la splendeur d'une grande et pure renommée, les cheveux blancs acquièrent une autorité prophétique. Mais la vieillesse est sombre et lu-

gubre sans la joie de l'espérance, et la mort de l'homme célèbre est triste et inconsolée sans les charmes de la religion. La pensée de la gloire qui lui survit ne suffit pas à le consoler, quand la vie l'abandonne lui-même ; elle le contriste plutôt, comme l'image d'un bien qui ne sera plus à lui quand il ne pourra plus en jouir ni le posséder. Théophraste, après une très-longue et très-célèbre vie, connut en mourant la vanité de la gloire, et se repentit d'avoir répandu tant de sueurs pour l'acquérir [1]. Et en effet, à quoi sert le souvenir des biens qui ne sont plus, sinon à rendre amère la pensée de les avoir perdus ? On raconte que le célèbre Goëthe invoqua douloureusement la lumière, au moment où ses yeux se fermaient pour toujours (38). Mais le chrétien qui aspire à jouir de cette lumière impérissable, auprès de laquelle notre jour est nuit et nuit profonde, trouve des motifs de doubler son courage. Quand les biens et la grandeur de cette vie s'en vont, il élève sa pensée vers cette gloire céleste dont la jouissance surpasse toute idée. La confiance lui adoucit l'amertume du départ, et elle prolonge et éternise en quelque façon la possession de ces mêmes biens qu'il abandonne. Il lui est doux de penser que, tandis qu'il jouira du bonheur dans le sein de Dieu, son nom sera encore béni parmi les hommes. Les lauriers périssables que flétrit la mort lui sont encore chers et précieux, car il a l'espoir de les voir reverdir dans la vie immortelle. La mémoire du génie vertueux vit au ciel bien plus que sur la terre, car le génie bien employé est vertu. Son véritable théâtre est l'assemblée universelle des esprits, et l'éternité tout entière est assignée à la célébration de ses louanges. Malheur à celui qui a abusé des dons de Dieu, et fait servir à la perte des hommes le feu céleste qui lui fut donné pour les rendre heureux ! Nulle calamité n'est comparable à celle-là, et l'imagination elle-même est im-

1 DIOG. LAERCE, liv. V., ch. 2, n° 11.

uissante à mesurer les tortures d'un mourant coupable de ce rime. Mais l'agonie du génie chrétien est tranquille, et le entiment de son mérite ne lui cause point de remords. Le ouvenir des priviléges qu'il a reçus, loin de le troubler, lui nspire un humble sentiment d'espoir et de gratitude. Car, pien qu'il abandonne le champ qu'il a cultivé, il sait qu'il emporte avec lui les fruits de ses sueurs et de ses fatigues; et, comme un ouvrier fidèle, il peut les offrir avec confiance au Seigneur juste et tendre, qui, au verre d'eau donné pour son amour, a promis une éternelle et ineffable récompense.

CHAPITRE III.

DU DÉCLIN DES ÉTUDES SPÉCULATIVES, SOUS LE RAPPORT DE L'OBJET.

L'objet primaire et principal de la philosophie est l'Idée, terme immédiat de l'intuition mentale. Ce mot, que Platon a consacré dans la langue philosophique de tous les pays civilisés de l'Europe, je le prends dans un sens analogue au sens platonicien, et je l'emploie pour désigner, non pas un concept qui soit nôtre, ni toute autre chose ou propriété créée, mais la vérité absolue et éternelle, en tant qu'elle apparaît à l'intuition de l'homme. Bien des philosophes ont étrangement abusé du mot *Idée ;* je noterai en particulier les sensualistes et les panthéistes modernes. Georges Hégel, un de ces derniers, entend sous ce nom l'absolu ; mais nous aurons occasion de faire voir ailleurs que l'absolu des panthéistes n'est absolu que dans les termes, et qu'une idée absolue qui se développe substantiellement est une contradiction. Aussi, le sens que je donne au mot Idée n'a rien de commun avec celui du philosophe allemand. — Par Idée, les psy-

chologues sensualistes entendent la sensation; de là vient qu'un grand nombre d'entre eux s'en sont servi pour baptiser leur roman (je n'oserais pas l'appeler un système) du nom d'idéologie. Il est temps, ce me semble, de rendre à cette noble expression sa valeur légitime, et, si l'usage ne permet pas d'en faire plus, de la soustraire, au moins en partie, à sa signification vulgaire. Quant à la notion que je veux exprimer par ce mot, il ne m'est pas possible d'en donner pour le moment une définition à la fois exacte et intelligible; elle s'éclaircira à mesure que j'avancerai dans mon travail. Il suffit d'avertir ici que sous le nom d'Idée, j'entends l'objet de la connaissance rationnelle pris en soi; toutefois, à la notion de cet objet pris en lui-même, il faut ajouter celle d'une relation entre lui et notre connaissance.

L'étude de l'Idée est la substance de toute la philosophie. Nous verrons, en effet, par la suite, que l'Idée embrasse la métaphysique aussi bien que les autres parties de la philosophie les plus importantes et les plus élevées, en leur fournissant les principes sur lesquels elles se fondent et dont elles procèdent. La psychologie elle-même appartient, par sa base, à la science de l'Idée.

Comme l'Idée est la matière principale sur laquelle travaille la philosophie, une première question se présente, celle de son origine. Aujourd'hui, on tient pour certain qu'il est absurde de faire dériver, avec Locke, les concepts rationnels de la sensation unie à la réflexion, ou, avec Condillac et ses disciples, de la sensation seule. De même que le nécessaire ne peut naître du contingent, ni l'objet du sujet, il est pareillement impossible que les sensibles internes ou externes puissent enfanter l'intelligible. Je ne m'étends pas sur ce point, et parce que je n'écris pas des éléments de psychologie, et parce que le simple énoncé de la proposition accuse une contradiction. — En effet, puisque l'Idée est l'objet éternel et immédiat de la connaissance, et non pas une apparence ou

une image de cet objet, demander quelle en est l'origine serait chose ridicule, à moins qu'on ne voulût parler uniquement de son rapport avec l'intuition humaine, rapport qui ne concerne pas la nature même de l'Idée, et qui lui est tout-à-fait extrinsèque.

Voici donc à quoi se ramène cette question : la connaissance de l'Idée, dérivant d'une faculté spéciale appelée esprit, entendement ou raison, est-elle acquise ou innée? en d'autres termes, l'homme peut-il, un seul instant, exister comme esprit pensant, et exercer la faculté de penser, sans la présence de l'Idée ; et en conséquence, la cherche-t-il et l'acquiert-il? ou bien l'Idée lui apparaît-elle en même temps que le premier exercice de la pensée a lieu, en sorte que le moindre acte cogitatif soit inséparable de l'Idée? Tel est le vrai sens de cette question : l'Idée est-elle innée? Car puisque l'Idée n'est point une image ni une forme imprimée dans l'esprit, mais l'objet qui apparaît à son intuition, dire qu'elle est innée, c'est dire quelle n'est point un travail de la pensée, et que, pour nous, elle naît avec la pensée qui la saisit. Supposé qu'il en fût ainsi, l'Idée pourrait être considérée comme acquise, à l'égard de la substance de l'âme, de la même manière que le premier acte cogitatif lui est acquis ; mais elle serait innée à l'égard de la pensée.

Cela posé, la solution de notre question se donnera facilement en deux mots. On ne peut faire un acte cogitatif, sans penser à quelque chose d'intelligible ; car, autrement, on penserait sans pensée, puisque la pensée est l'appréhension de l'intelligible. Or l'intelligible c'est l'Idée, puisque l'Idée est l'objet immédiat de la pensée et de la connaissance. Donc on ne peut assigner d'autre origine à l'Idée, par rapport à nous, que l'origine de l'exercice même de l'intelligence. Rechercher ensuite quels sont l'origine et l'enfantement de cet exercice, c'est une entreprise qui ne rentre pas dans le plan de cet ouvrage, et je me réserve de traiter,

dans un travail distinct de cette introduction, ce point de philosophie, un des plus neufs et des plus obscurs qu'il y ait.

L'Idée ne peut se démontrer ; il faut l'admettre comme une vérité première. En effet, une preuve quelconque suppose un concept antérieur ; et tout concept est l'idée ou se fonde sur l'Idée ; or toute démonstration se compose de concepts et de jugements, donc tout raisonnement qui tendrait à démontrer la vérité de l'Idée, se résoudrait en un paralogisme. Il ne s'en suit pas cependant que l'Idée ne soit point légitime, ou qu'elle le soit moins que les vérités démontrées. Car la force de toute démonstration venant de l'Idée, qui en fournit les principes, si l'Idée avait moins de valeur que les vérités démontrées, la conséquence vaudrait plus que les prémisses. L'Idée est donc indémontrable, parce qu'elle est la source de toute preuve et de toute démonstration. Elle est à la fois une proposition et un enthymème, dans lesquels le sujet et le prédicat, l'antécédent et le conséquent s'identifient, comme nous le ferons voir dans la suite de ce travail.

L'Idée a un caractère qui équivaut à sa démonstration et qui en tient lieu : c'est l'évidence. L'évidence est l'intelligibilité des choses ; et comme l'Idée est l'Intelligible, il s'ensuit qu'elle est évidente par elle-même. Les autres choses sont évidentes en vertu de l'Idée, elles participent à l'intelligibilité qui dérive d'elle, et dont elle est la source unique, suprême et universelle. L'évidence de l'Idée est une qualité intrinsèque, et non point une qualité extrinsèque ; une lumière propre, et non point une lumière réfléchie ; une source, et non un fleuve ; une cause, et non un effet. Il y a plus : ce n'est point, à parler rigoureusement, une propriété de son sujet, mais bien le sujet lui-même. Elle ne jaillit pas de l'esprit humain, mais de son terme absolu ; elle est objective, et non subjective ; elle appartient à la réalité connue, et non à notre connaissance. Elle est donc revêtue d'une nécessité objective,

absolue, appartenant à l'Idée, et non pas à l'intuition qui la contemple; elle n'accuse rien de subjectif; et elle ne peut être considérée comme un effet de la structure de l'esprit humain, ainsi que l'admet la philosophie critique. L'évidence ne sort pas de l'esprit, mais elle y entre et le pénètre; elle vient du dehors, et non du dedans; l'homme la reçoit, et il ne la produit pas; il y participe, et il n'en est pas l'auteur. Elle sort des entrailles de son objet; c'est la voix rationnelle par laquelle l'Idée proclame sa propre réalité, c'est l'acte par lequel l'Idée se pose elle-même en vue de l'œil qui la contemple. Et en effet, si l'évidence est l'intelligibilité, comment pourrait-elle se trouver hors de l'intelligible?

Il ne faut pas croire, néanmoins, que l'évidence soit parfaite pour l'homme, ni encore que la mesure en soit la même pour tous les hommes, dans l'ordre de la réflexion. Comme elle est une lumière incorporelle, qui rayonne de l'objet idéal et le rend saisissable à la force visuelle de l'esprit, sa clarté et son éclat sont susceptibles de plus ou de moins. Mais cette diversité ne vient pas de la lumière, toujours identique à elle-même; elle vient des dispositions de la force contemplative, et ces dispositions influent sur l'objet de la vision d'une manière négative, c'est-à-dire, en diminuant plus ou moins la clarté qui l'accompagne.

Quand l'esprit réfléchit sur sa propre intuition, et que la lumière qui l'éclaire est faible et pâle, parce qu'il l'a ternie lui-même, alors il peut altérer la connaissance de l'objet. De là naît l'erreur dont est capable toute créature pensante et libre. Comme l'évidence est l'Idée, et que l'Idée est absolue et éternelle, il s'ensuit qu'elle seule peut jouir parfaitement d'elle-même, et que tout être fini participe à sa lumière à un degré limité et proportionné à sa nature. Sous ce point de vue, il est vrai de dire que la connaissance humaine se compose d'éléments subjectifs aussi bien que d'éléments objectifs, et que les premiers ont leur source dans les dispo-

sitions de l'instrument de la connaissance, c'est-à-dire, de l'esprit. Mais cette subjectivité est négative; nous ne mettons rien du nôtre dans l'objet intelligible, et c'est à lui qu'appartient tout le positif de la connaissance; seulement, à cause de l'imperfection de notre capacité, nous n'appréhendons ce positif que d'une manière finie et imparfaite. Cette imperfection est de deux espèces : l'une d'intensité, l'autre d'extension. La première affecte les degrés de la lumière intellectuelle, la seconde les objets éclairés par cette lumière. Comme l'Idée est l'intelligibilité des choses, elle s'éclaire elle-même, et l'univers avec elle, par sa propre splendeur, et elle est vraiment ce soleil intellectuel dont le soleil corporel, selon plusieurs anciens philosophes, n'est qu'une ombre ou une image, et une ombre plus encore qu'une image. Mais parce que le monde des choses cognoscibles est très-vaste, et qu'il est même infini, en ce qui regarde l'Idée, il est clair qu'aucune pensée créée ne peut l'embrasser dans son immensité; et cette impuissance du sujet est, comme l'autre, une privation qui n'est que de notre côté. Il doit donc en résulter l'incompréhensibilité de beaucoup de choses, c'est-à-dire, le sur-intelligible. Nous rechercherons ailleurs la racine intime de ce concept mystérieux, ses rapports, ses influences sur toutes les parties de la connaissance humaine. Il suffira de noter ici que l'origine du sur-intelligible est purement subjective, puisqu'il n'existe qu'en tant qu'il a pour cause l'imperfection et les limites du sujet connaissant, et que, hors de la révélation qui y jette un peu de lumière par des données objectives, il a véritablement ces propriétés qu'Emmanuel Kant assigne par une étrange méprise à l'intelligible, son contraire. Hors de l'esprit créé donc, il n'y a point de sur-intelligible, puisque les mystères, dans leur entité objective, soit qu'ils résident dans l'Idée, soit qu'ils en dérivent, sont éclairés par son infinie et éternelle splendeur. Le sur-intelligible est comme une éclipse mentale; seulement,

pour que la métaphore soit juste, il faut supposer que le corps interposé entre l'œil et le soleil, se trouve dans l'œil même, c'est-à-dire, dans l'esprit : de là vient que l'interposition de ce corps, et l'obscurcissement qui en résulte, dureront au moins autant que la vie organique. L'imperfection extensive de la connaissance, qui donne lieu à l'incompréhensible, peut se comparer à une petite tache qui n'affecterait qu'une partie de la pupille, et qui produirait sur cette partie une obscurité absolue. L'imperfection intensive, au contraire, est comme une toile très-mince, qui jette de l'ombre sur toute la pupille, mais dont la transparence empêche l'entière privation du bienfait de la vision bien qu'elle rende la vue confuse, en diminuant l'abondance et la vivacité de la lumière.

L'évidence engendre la certitude : c'est une espèce de médiateur entre celle-ci et la vérité, entre l'esprit qui connaît et l'Idée, objet de sa connaissance. Comme l'évidence est objective, la persuasion, dont elle est mère, est complète et exclut entièrement le doute. La certitude est donc le mode dont notre esprit s'approprie la vérité et l'évidence, et se répète à lui-même, comme des oracles divins, les paroles affirmatives et absolues de la voix de l'Idée. Aussi, bien que la certitude soit subjective, sa base et sa racine sont objectives, et elle n'a pas moins d'autorité que l'évidence, dont elle est, pour ainsi parler, la répétition et l'écho. Vraiment le scepticisme est absurde ; il n'excelle qu'en une chose : c'est qu'au lieu de s'arrêter à moitié chemin comme les erreurs scrupuleuses et pusillanimes, il s'avance hardiment jusqu'au terme, jusqu'au comble de l'absurdité. Il faut en dire autant du doute méthodique de Descartes, dont nous traiterons dans peu. En effet, si tout acte dubitatif implique l'affirmation de l'Idée, qu'est-ce que vouloir rejeter momentanément ou mettre en doute l'Idée elle-même, dans le but de l'acquérir plus tard au moyen de l'examen et des recherches psychologiques, sinon un jeu puéril qui montre en celui qui s'y repose

sérieusement une aptitude médiocre ou nulle à la philosophie?

L'Idée est donc primitive, indémontrable, évidente et certaine par elle-même.

La pensée se replie sur elle-même et se redouble, pour ainsi dire, dans la réflexion, au moyen des signes : les signes sont l'instrument dont l'esprit se sert pour recomposer le travail intuitif, ou plutôt, pour reproduire intellectuellement le type idéal. C'est ce que nos bons anciens appelaient *repenser*, expression pleine de justesse et d'une délicatesse exquise, que nous avons remplacée bien moins heureusement par notre mot *réfléchir*. Les signes sont comme les couleurs dont nous nous servons pour tracer et peindre le dessin de la pensée : et c'est pour cela que le langage est nécessaire aux idées réfléchies (39). Aussi le langage, qui n'est pas un assemblage de paroles mortes, mais une composition organique et vitale, doit être parlé et animé par une voix vivante. En conséquence, la parole intérieure dont l'esprit se sert pour converser avec lui-même, a besoin de la parole extérieure et de la conversation des hommes. Le langage, quelque grossier et défectueux qu'il soit, renferme le verbe ; et comme le verbe exprime l'Idée, ou du moins qu'il en contient le germe, ainsi que nous le montrerons plus tard, il s'ensuit que l'intellect, muni de cet instrument, peut élaborer sa propre connaissance, et par un travail plus ou moins long, plus ou moins difficile, développer le germe intellectuel, en découvrir les rapports intrinsèques et extrinsèques, et acquérir successivement la somme des vérités rationnelles. Ce travail réflexif de la pensée est la philosophie qu'on peut en conséquence définir : *le développement successif de la première notion idéale.*

Ce n'est point ici le lieu de faire une recherche complète sur l'union mystérieuse de la pensée avec le langage (40). Je me borne à faire remarquer que la parole est nécessaire pour repenser l'Idée, parce qu'elle est nécessaire pour la déterminer. L'Idée est universelle, immense, infinie ; elle est interne et

externe à l'esprit; elle l'enveloppe de toutes parts, elle le pénètre intimement; elle s'unit à lui par l'acte de création, comme Substance et Cause première, et de la manière inexplicable et mystérieuse dont l'Etre imprègne toutes ses créations. Il n'y a donc aucune proportion entre la nature finie de l'esprit, et l'objet idéal, d'où proviennent la lumière intellectuelle et la connaissance. Aussi dans la première intuition, la connaissance est vague, indéterminée, confuse; elle est dispersée et éparpillée au point qu'il est impossible à l'esprit de s'en saisir, de se l'approprier véritablement, et d'en avoir une conscience distincte. Dans cette période de la connaissance, l'Idée absorbe l'esprit et le domine, et l'esprit n'a pas la force de résister à cet empire; il ne peut appréhender ni s'identifier l'Idée. La seconde intuition, c'est-à-dire, la réflexion, éclaircit l'Idée en la déterminant, et la détermine en la faisant une, c'est-à-dire, en lui communiquant cette unité finie qui est propre non à l'Idée, mais à l'esprit créé. De cette sorte les rayons de la lumière idéale convergent en un seul foyer, et produisent par cette convergence la lucidité et la précision propres à l'acte réfléchi. Mais comment un objet infini peut-il être déterminé, et comment peut-il être tout ensemble connu en tant qu'infini? Cela se fait par l'union admirable de l'Idée avec la parole. La parole limite et circonscrit l'Idée, en concentrant l'esprit sur elle-même, comme sur une forme limitée au moyen de laquelle il perçoit réflexivement l'infini idéal; ainsi l'œil de l'astronome contemple facilement et à loisir les mondes célestes, à travers un petit cristal. Cependant c'est en elle-même que l'Idée est repensée, c'est dans sa propre infinité qu'elle est vue, quoique la vision s'en fasse d'une manière finie, par le signe qui revêt et circonscrit son objet. La parole est en un mot comme un cadre étroit dans lequel l'Idée illimitée se restreint pour ainsi parler, et se proportionne à la force limitée de la connaissance réflexe. Avec un peu d'attention chacun peut faire sur soi-

même l'expérience de ce fait intellectuel qu'il est impossible d'expliquer, difficile d'exprimer, mais qui est aussi clair et aussi indubitable que tout autre phénomène psychologique.

La marche et les progrès de la philosophie sont subordonnés à son principe, et sont plus ou moins parfaits, selon qu'il est lui-même plus ou moins parfait. Si le germe idéal fourni par la parole a atteint sa maturité, s'il renferme actualisés tous les éléments intégrants de l'Idée, la philosophie acquerra dans sa marche une profondeur et une célérité incroyables. Que le principe soit imparfait, au contraire, en d'autres termes, que les éléments intelligibles et intégrants de l'Idée n'y soit renfermés que potentiellement, sans être actualisés, et la philosophie sera dans sa marche, lourde, pesante, prête à tomber et à dévier à chaque pas. Supposons, par exemple, que deux génies philosophiques d'un mérite égal partent, en philosophant, l'un de l'Idée telle qu'on la trouve dans la formule pélasgico-orientale si mûre des Pythagoriciens, l'autre du concept idéal encore brut, tel qu'on le trouve dans les plus anciens maîtres de l'école ionique. Qu'arrivera-t-il? Le premier s'élancera d'un bond, comme Empédocle, à la hauteur du vol éléatique; l'autre marchera terre à terre et ira donner tantôt plus, tantôt moins, sur les écueils où se sont brisés les philosophes naturalistes d'Apollonie, d'Abdère et de Milet.

L'histoire, la foi et la raison s'accordent à démontrer que le père du genre humain fut créé de Dieu avec le don de la parole. La parole primitive, divine qu'elle était, fut parfaite et dut exprimer intégralement l'Idée (41). Les autres langues plus ou moins altérées par les hommes sont imparfaites, parce que l'invention humaine y est pour beaucoup; mais il n'en était pas de même de l'idiome primitif : c'était une invention de l'Idée, une production de l'Idée elle-même. L'idiome primitif fut une révélation, et la révélation divine est le verbe de l'Idée, c'est-à-dire, *l'Idée parlante et s'exprimant elle-même*. Ici donc la chose exprimée engendre sa

propre expression, et sans doute elle fut exacte et parfaitement exacte, cette expression qu'avait créée lui-même l'objet exprimé. Il y a une différence immense entre le principe parlant et la chose parlée ; l'un est humain, l'autre est divine. C'est dans cette différence que se trouve la cause de l'imperfection idéale de tous les langages qui ont succédé à la langue primitive.

La parole, étant le principe qui détermine l'Idée, est aussi la condition nécessaire de l'évidence et de la certitude réflexes. L'Idée engendre l'une et l'autre ; elle est leur commun fondement, comme nous l'avons remarqué tout-à-l'heure ; mais comme les concepts idéaux ne peuvent être repensés sans leur forme, c'est aussi de cette forme que dépendent leur clarté et leur certitude. Or la parole est une révélation ; d'où il suit que l'évidence et la certitude de l'Idée dépendent indirectement de l'autorité révélatrice, et qu'il est impossible de les obtenir sans son concours. Ainsi se combinent les deux opinions contraires, dont l'une affirme et l'autre nie la nécessité de la révélation pour obtenir une certitude rationnelle.— L'Idée se fait certaine par elle-même, en vertu de sa propre évidence ; mais comme elle ne peut être repensée sans la parole qui la révèle, celle-ci est l'instrument, non la base, de la certitude que nous en avons. Outre qu'elle manifeste sa propre réalité en resplendissant à l'intuition réflexe, l'Idée démontre encore la vérité de la révélation elle-même ; d'un autre côté, sans la révélation, l'Idée ne pourrait resplendir à l'esprit repensant. Y a-t-il ici un cercle vicieux ? Non ; parce que la parole révélée n'est pas le principe, mais la simple condition de la lumière rationnelle, dans l'ordre de la réflexion.

La parole, comme tout signe, est un sensible. Si donc elle est nécessaire pour qu'on puisse repenser l'Idée, il s'ensuit que le sensible est nécessaire pour qu'on puisse réfléchir et connaître distinctement l'intelligible. Ce fait est en

harmonie avec la nature de l'homme, être mixte, composé de corps et d'âme, et il détruit ce faux spiritualisme qui voudrait considérer les organes et les sens comme un accessoire et un accident de notre nature. Spiritualisme déraisonnable et contraire aux données de la révélation, qui nous représente le renouvellement des organes comme nécessaire à l'état parfait et immortel de la nature humaine. Or si la parole est un sensible, il faut que la révélation soit sensible et extérieure, et par contre-coup, que celle-ci soit revêtue d'une forme historique. Aussi une révélation intérieure, qui consisterait dans de purs concepts, telle que plusieurs l'ont imaginée, répugne, soit qu'on la dise naturelle, soit qu'on la dise surnaturelle ; elle serait contradictoire à la nature de l'homme et impuissante à produire son effet.

L'Idée parlante, en se communiquant au premier homme, se révéla à toute sa postérité, et c'est elle qui forma ainsi l'unité de la famille humaine. En effet, tous les hommes sont sortis d'un seul ; c'est un fait dont l'histoire, la religion et une philosophie élevée ne permettent pas de douter ; mais cette unité d'origine et de race est une chose matérielle, et elle ne peut par cela même créer seule l'unité morale. Pour produire cette unité, il ne suffit donc pas de l'identité de nature qui se trouve chez tous les hommes ; car la ressemblance des parties peut bien toute seule composer une agrégation homogène, mais non un tout organisé. D'ailleurs, le sens commun et l'instinct naturel, en regardant tous les hommes comme membres d'un seul corps et comme une famille de frères, reconnaissent aussi entre eux une véritable union morale, conforme au dogme chrétien. Cette union est aussi un dogme, ou du moins un *postulatum* de la science; sans lui, la doctrine des devoirs sociaux et le droit des gens sont impossibles. Supposons en effet que les peuples divers soient des agrégations naturelles ou fortuites, détachées les unes des autres, sans liens moraux qui les unissent réciproque-

ment ; il ne sera pas possible de déterminer rationnellement entre eux des devoirs et des droits réciproques. Alors, pour toute justice dans les relations extrinsèques des peuples, il y aura la force ; et la guerre, au lieu d'être un douloureux expédient que la nécessité seule peut rendre légitime, la guerre deviendra bonne par elle-même, selon la doctrine de Hobbes, et elle formera le seul lien naturel des nations. Donc les hommes sont liés entre eux en vertu d'un principe d'unité morale, et forment une seule communauté, parce qu'ils sont frères par le sang, et parce qu'à ce lien naturel, il s'en joint un autre, le principe de la fraternité spirituelle. Voilà ce que présuppose le droit des gens, et sans cela il est absurde. Voyez les publicistes de notre temps qui nient ou qui mettent en doute la fraternité originelle et morale des hommes ; sur quelles bases peuvent-ils asseoir les obligations et les droits réciproques des nations? — Il n'est pas besoin d'avertir qu'en parlant de l'unité sociale du genre humain, je n'envisage la société qu'au point de vue moral, et nullement au point de vue politique, et que ce que j'en dis ne ressemble en rien aux songes de certains cosmopolites, dont la réalisation est éloignée de dix siècles au moins.

Tout corps social est un et plusieurs ; c'est une variété qui se résout en unité. Cette réduction à l'unité se manifeste sous plus ou moins de formes, selon les propriétés multiples des membres qui la composent. Toute société est avant tout un ensemble organisé, c'est-à-dire, un agrégat de parties semblables ou dissemblables, mais inégales, gravitant harmoniquement autour d'un centre commun. Si de plus une société se compose d'êtres qui agissent et qui se meuvent, le centre devient le principe du mouvement. Si, en outre, ces êtres qui ont la faculté d'agir sont libres, le principe du mouvement doit encore servir de règle morale à leurs actions. Or, telle est la société morale du genre humain. Elle est une et multiple ; son unité apparaît comme centre, force

loi ; sa multiplicité est organique, active, libre, et l'une de ces deux séries présuppose nécessairement l'autre.

Le principe qui informe spirituellement le genre humain sous le triple rapport de centre, de force et de loi, et qui l'élève à l'état de société spirituelle, c'est l'Idée. Seule elle peut remplir ces diverses conditions, et rendre complètement une la famille humaine. D'abord l'Idée est intelligible, causatrice et source d'obligation. Elle est intelligible, parce qu'elle éclaire tous les esprits, et qu'elle répand partout la lumière intellectuelle qui rend cognoscibles les choses et leurs rapports. Elle est causatrice, parce qu'elle n'éclaire pas seulement les esprits, mais qu'elle est en outre le premier moteur et le principe créateur de leur activité. Elle est source d'obligation, puisque, comprenant toute vérité absolue et éternelle, elle contient les vérités morales et le mobile suprême de l'obligation, et en conséquence, elle est loi et législatrice tout ensemble. Secondement, elle est unique et universelle, parce qu'il n'y a qu'une seule Idée, qui, étant commune à tous les êtres doués de pensée, d'activité et d'arbitre, resplendit à toutes les intelligences, meut toutes les causes secondes, et donne une règle morale à toutes les opérations libres. Ainsi l'on voit que l'Idée sert comme de centre à l'organisme spirituel des intelligences créées, de premier moteur à leur force active, de loi aux déterminations de leur arbitre ; elle est donc la seule unité organique, active et régulatrice, qui harmonie et réduit à l'état d'association morale l'universalité des hommes et des nations.

Les sociétés ont une âme, un corps, et par là-même une personnalité, comme les individus. L'âme, c'est l'unité qui les informe ; le corps, c'est la variété informée ; la personnalité, c'est l'union intime et harmonique de l'unité avec la variété. L'Idée est donc l'âme de la société universelle, comme l'espèce humaine est en un sens le corps de l'Idée ; et c'est de son union avec chacun des hommes que résulte la personnalité

ce qui regarde l'individu, il est évident que si l'Idée réfléchie pouvait périr entièrement, il faudrait que son intuition cessât ; mais alors la pensée ne serait plus pensée ; et cela ne peut avoir lieu hors le cas de l'anéantissement absolu. L'Idée est donc immortelle par rapport à nous, comme elle est éternelle en elle-même. Or la philosophie étant le développement de l'Idée par la réflexion, il s'ensuit que la philosophie, née avec la réflexion du premier homme, doit être perpétuelle. Ils errent donc grandement, ceux qui lui assignent un berceau et une tombe, l'un plus récent que le commencement, l'autre moins éloignée que la fin marquée par Dieu à la race humaine.

Mais si la connaissance de l'Idée ne peut s'éteindre entièrement, elle peut s'obscurcir, et elle s'est obscurcie en effet dès les temps primitifs, pour les mêmes causes qui l'ont altérée dans la suite, et qui, à une époque plus récente, ont produit ce déclin de la philosophie, dont le dernier résultat est encore sous nos yeux. La faute affaiblit l'énergie de la volonté humaine ; la faiblesse de la volonté diminua la vigueur du génie, et le génie affaibli nuisit aux autres facultés, et détériora en tout point la condition intrinsèque et extrinsèque de l'individu et de la societé tout entière. La civilisation, qui consiste dans la connaissance intégrale de l'Idée, commença à tomber en même temps que celle-ci commença à s'obscurcir ; à la civilisation succéda la corruption, puis vint la grossièreté, la barbarie, et pour plusieurs nations plus coupables ou plus malheureuses, l'état sauvage dans toute sa brutalité. Cet immense intervalle qui sépare de l'état sauvage la civilisation, condition propre de l'homme primitif, fut mesuré par l'obscurcissement successif des vérités idéales ; et si l'on pouvait avoir une histoire exacte des vicissitudes subies par un peuple quelconque, dans son trajet du premier au second de ces deux termes, on verrait que tout son mouvement vers le bien et vers le mal, toutes ses gradations et

ses rétrogradations dans cette longue course, peuvent être. exactement déterminées par le degré de lumière ou l'épaisseur des ténèbres dont sa force intellectuelle était affectée. S'il était complet, l'état sauvage impliquerait l'extinction absolue de l'Idée et la mort de la pensée, car *l'état de réflexion étant un état contre nature, et l'homme qui pense un animal dépravé* [1], comme l'affirme le plus illustre ennemi de la civilisation, la perfection de la vie sauvage doit exclure totalement la connaissance réfléchie ; avec celle-ci périrait en même temps la connaissance intuitive, puisqu'il est impossible de séparer l'une de l'autre, hors le cas d'un vice d'organes. L'état sauvage absolu serait donc l'état animal ; l'homme y serait réduit à la condition des brutes, douées d'instinct et de sentiment, mais non douées de raison, puisqu'elles sont destituées de toute participation intellectuelle et morale à l'Idée.

L'Idée altérée, l'unité de l'espèce humaine fut diminuée d'autant, et l'organisme social en fut lésé dans les parties les plus vitales et les plus essentielles de sa nature. A l'union primitive succéda le partage en *races, nations, et langues* [2], et la famille humaine, divisée à sa source, se dispersa en une multitude de petits ruisseaux s'éloignant les uns des autres ou se croisant avec désordre. Le démembrement politique de l'espèce humaine était sans doute conforme aux desseins de la Providence, puisque sans lui l'homme n'aurait pu cultiver la terre, ni régner sur elle, mission que lui avait donnée le Seigneur suprême. Mais la concorde entre les nations aurait duré ; les peuples, non moins que les individus, se seraient regardés et traités comme des frères ; leurs relations auraient été intimes, fréquentes, pacifiques, animées par l'amour et par la justice ; il y aurait eu aide mutuelle ; chacun aurait participé aux biens de tous : l'idée d'un commerce universel

1 ROUSSEAU, *Disc. sur l'orig. de l'inég.*, 1re partie.
2 *Gen.* X, 5, 20, 31.

et rendant communs à chacun des points du globe les biens des autres parties, n'aurait pas été une chimère; l'éloignement n'aurait point enfanté l'oubli, ni le voisinage la discorde, et l'on eût ignoré les deux plus grands obstacles à la société universelle : l'isolement et la guerre. Ces biens seraient nés spontanément de la seule conservation de l'Idée; animant comme principe organique et vital le grand corps de l'espèce humaine, le gouvernant comme loi morale et suprême, elle en aurait perpétué l'unité et l'harmonie. Sous le règne absolu de l'Idée, toute division morale était impossible, et les nations diverses auraient donné le spectacle d'autant de républiques, réglées par un même législateur, et unies ensemble sous l'empire civil d'un chef unique.

Les peuples meurent comme les individus, quand se décompose leur organisme; de là cette expression du langage vulgaire, dont les métaphores sont souvent de la plus pure délicatesse philosophique, parce qu'elles expriment des analogies pleines de vérité; de là, dis-je, cette expression du langage vulgaire : la mort des nations. Une nation meurt quand elle perd le génie qui lui est propre et connaturel, ou quand elle oublie l'Idée commune qui lui donne son être, son mouvement et sa forme; cette Idée qui, constituant la partie la plus noble de son génie, est nécessaire à la conservation de son caractère national. L'Idée éteinte, et avec elle tout principe d'alliance, d'union, l'organisme se dissout, et l'agrégation se morcelle en autant de parties qu'il y a de provinces, de communes, de familles, d'individus : ces parties, comme autant d'atômes disjoints, ne pouvant subsister par elles-mêmes, se perdent çà et là, et cherchent un nouveau centre d'organisation, s'approchent d'autres peuples, s'y mêlent, se confondent avec eux et en prennent le nom. Car l'ancien nom, au moment où s'est opérée la décomposition du tout organisé à laquelle il appartenait, tombe en désuétude et périt. La perte de l'ancien nom est d'ordinaire

le signe extérieur infaillible de la mort qui succède à l'agonie et à la lente dissolution des peuples, parce que le nom d'un peuple exprime son existence individuelle. Or ce qui arrive aux nations en particulier, a eu lieu aussi pour la race entière. Le genre humain mourut au temps de Phaleg [1], parce qu'alors se décomposa la société universelle, et la mort que Dieu avait infligée aux individus, en punition de la transgression originelle, atteignit alors pour la même cause l'espèce entière des transgresseurs. Le fait de Babel, que les esprits légers de notre temps regardent comme une fable, fut le résultat définitif de cette dissolution, dont le germe était né avec la transgression primitive, et s'était développé avec l'oubli des vérités rationnelles. Depuis lors la société universelle a cessé d'être un fait; et aujourd'hui encore, quand nous nommons le genre humain, nous ne faisons qu'exprimer une abstraction des philosophes, un souvenir ou une espérance des hommes religieux, ou une chimère des cosmopolites. Le genre humain est toujours en puissance, mais non plus en acte; comme réalité, il ne se trouve plus que dans le dictionnaire. Toutefois, il est resté quelques ruines de la société primitive dissoute. Les communications entre les peuples, bien qu'elles n'aient jamais été universelles, n'ont pas laissé de s'étendre plus ou moins. Si elles ont souvent été souillées par la cupidité, par la discorde, de temps en temps un regard favorable de la Providence a mêlé le doux souffle de la paix à l'état de guerre; la civilisation a essayé avec plus ou moins de succès de cultiver ces restes précieux, et d'en accroître l'étendue et l'efficacité. Le droit des gens, perfectionné par les nations chrétiennes, ne fut jamais entièrement oublié, même des peuples les plus barbares et les plus sauvages; ce qui prouve qu'il y eut toujours et partout un pressentiment de ces liens moraux et

1 *Genèse*, X, 25.

originels qui unissent si étroitement les peuples, et qu'un divorce absolu entre eux répugna toujours au droit sens universel. Or cette ombre de société primitive qui a survécu à la division des peuples, correspond en degré et en force aux vérités idéales échappées à la destruction. La perte de l'intégrité idéale entraîna la perte du lien de l'unité commune: mais comme la lumière rationnelle ne fut pas entièrement éteinte, l'antique concorde ne fut pas non plus tout-à-fait anéantie. Une voix sourde résonne encore au fond de tous les cœurs, qui crie que les hommes sont frères, et mêle d'un peu d'amour cette implacable et funeste haine des nations. Un éclair de lumière incorporelle brille toujours à l'œil des âmes plongées dans l'ombre de la mort [1], et leur laisse encore la jouissance d'une faible clarté, qui est comme le crépuscule des jours primitifs.

La variété des races, dont plusieurs infèrent la diversité d'origine, fut une conséquence nécessaire de la perte de l'unité idéale. Après l'extinction du principe organisateur, l'espèce humaine se morcela, se dispersa en se partageant en membres isolés, dont chacun vivant à part soi reçut du climat, des lieux, des mœurs et des autres conditions de son état social une impression forte et spéciale, qui, influant sur sa structure organique, la modifia à la longue et traça une empreinte difficile à effacer. On voit par là comment chacune des variétés se subdivisa en d'autres variétés particulières, et celles-ci en d'autres plus particulières encore, qui eurent chacune, à l'égard du cercle qu'elles embrassaient, une identité commune, et à l'égard des variétés moins particulières, une dissemblance analogue à celles que les variétés plus générales ont à l'égard de la sphère plus grande qu'elles embrassent, et à l'égard de l'unité originelle de tout le genre humain. Si donc ceux qui infèrent la diversité

[1] Saint Luc, I, 79.

des différences les plus marquées étaient conséquents dans leur raisonnement, ils devraient l'étendre aux variétés secondaires et se trouveraient ainsi réduits à établir successivement que les habitants des différentes parties d'une même province, et quelquefois d'une même cité, n'ont point eu une commune origine. Les singularités organiques quelconques radicalement différentes, comme l'appareil pygmental que Malpighi a trouvé dans les nègres, et naguère Flourens [1], dans la race cuivrée d'Amérique, ne sont d'aucune importance dans cette question, comme nous le montrerons ailleurs. La vérité est que l'unité idéale manquant au genre humain, la diversité s'introduisit dans le corps aussi bien que dans l'état moral des hommes, et de là naquit la différence des races, laquelle n'est autre chose *que la prédominance de la variété sur l'unité organique et originelle de l'espèce humaine*. Si tous les membres de la famille humaine avaient maintenu entre eux l'association primitive, les influences locales auraient été paralysées ou au moins modifiées par l'union morale de l'alliance réciproque des nations, et l'accord des esprits aurait prévalu sur les conditions géographiques. Aussi, à mesure que la religion et la civilisation parviennent à diminuer la division, l'expérience montre que la diversité des races diminue à proportion, et elle finira par s'effacer tout-à-fait, quand cessera le schisme, et quand l'unité primitive sera recomposée. Ainsi une légère variété de formes, exprimant un type unique, exposera de nouveau à la face des peuples frères l'unité du père commun et la céleste origine [2].

Quand fut brisée l'unité du genre humain, et quand fut altérée la perfection de la nature dans la plus noble de ses

1 *Journal des savants*, Novembre 1838, p. 655-656.

2 Un auteur moderne, M. Courtet de l'Isle, admet l'uniformité successive et l'unité finale des races, mais il nie l'uniformité primitive ; opinion qui répugne, en dehors des dogmes du panthéisme, ce qui revient à dire, hors de la plus grande des contradictions.

œuvres, un dessein de miséricorde intervint, qui voulut rétablir par la voie la plus sage cette harmonie détruite. Quand même la religion ne nous le déclarerait pas, le contraire serait impossible à croire : la seule durée de l'homme sur la terre et la conservation de la vie organique suffiraient à démontrer que la possibilité d'atteindre sa fin n'est pas enlevée à notre espèce. En effet, tout concourt à nous prouver que la vie de la terre est un champ d'épreuve, et ne peut pas être seulement un état de punition et de récompense. Autrement, comme la brièveté de la vie et les maux qui la travaillent concourent à rendre l'homme plus malheureux qu'heureux, il faudrait en conclure que nous sommes une race de réprouvés, et que la terre est un enfer. Or cela ne peut se concilier, ni avec l'arbitre dont nous sommes pourvus, ni avec la loi morale qui brille à nos yeux, ni avec le cours d'une vie fugitive qui exclut l'idée d'un état définitif, ni avec ce mélange de biens et de maux, avec cette faculté de se perfectionner et ces généreux instincts qui sont notre partage. Les inductions fournies par la raison, aussi bien que la voix imposante de la religion, conspirent donc à nous persuader que l'homme tombé peut se relever et recouvrer son état primitif. Mais l'homme jouissant de cet état devait, au moyen de la perfectibilité essentielle à sa nature, aspirer et atteindre à une plus grande hauteur, c'est-à-dire, à la perfection morale et intellectuelle, au moyen de la vertu et de la science. En conséquence, dans l'ordre actuel, la restauration de l'homme nous apparaît composée de deux parties : le retour à l'état primitif, et le passage de la perfection commencée à cette perfection supérieure, qui fut le terme proposé à notre espèce dans l'origine. Ces deux mouvements, l'un de sage retour vers le point de départ, l'autre de courageux progrès vers le terme, sont également nécessaires au véritable perfectionnement dans l'état actuel. Les théories du progrès en vogue aujourd'hui admettent le second mouvement et nient

le premier, en présupposant que l'état vicieux et imparfait de notre nature est originel et primitif. Présupposé juste, selon les dogmes du panthéisme allemand, d'où proviennent toutes ces théories, à l'insu de leurs fauteurs. Car les panthéistes modernes, par cela même qu'ils admettent un développement successif de l'absolu, au moyen duquel ses formes s'améliorent peu à peu, sont forcés d'admettre l'imperfection, comme état primitif de tous les phénomènes. Aussi, selon eux, le mouvement universel des existences va de la variété à l'unité, du chaos à l'ordre, du mal au bien, de l'âge de fer à l'âge d'or. L'âge d'or, au dire de Henri de Saint-Simon, est devant nous; ce n'est point une chose du passé, mais de l'avenir. Maxime absurde en dehors du panthéisme, comme nous aurons occasion de le montrer ailleurs. La seule conception rationnelle qu'on puisse avoir du perfectionnement de l'humanité, nous conduit à considérer l'homme actuel comme tombé, et obligé de retourner à son principe, pour s'élever à la haute destinée que lui a marquée la Providence.

Telle est aussi l'Idée chrétienne; le christianisme, à le considérer dans sa marche à travers les temps, depuis les évènements qui l'ont préparé jusqu'à ceux qui l'ont définitivement réalisé, c'est *la restauration parfaite de l'état primitif de l'humanité, et la direction de cette même humanité vers son état final.* Cette restauration, ayant pour but de guérir la nature et de la faire remonter à son principe, devait s'effectuer par le même acte que celui qui a donné l'existence à cette même nature, par un acte de création : car un corps atteint d'une maladie mortelle ne peut trouver en lui-même ni le remède, ni la guérison. Or, l'acte de création supérieur à la nature, est la racine du surnaturel; la réforme de l'homme, étant un effet de la force créatrice, doit donc être aussi surnaturelle. Et en effet, la rédemption nous est représentée par le christianisme comme une seconde création, par laquelle le Tout-Puissant renouvelle les œuvres de la première

création en les ramenant à leur principe, et en les élevant à une perfection plus sublime. Il suffit ici de signaler ces idées; nous y reviendrons plus tard, et nous montrerons leur parfaite et admirable connexion avec les premiers et les plus indubitables principes de l'intelligence humaine.

Toute faute morale est la perturbation de l'ordre idéal qui doit régner entre les diverses puissances humaines. Cet ordre naît de la domination de l'Idée, qui est le principe suprême d'où procèdent nécessairement toute unité, toute beauté et toute harmonie. La perfection morale consiste à réaliser en nous-mêmes cette légitime domination de l'Idée; à l'exprimer au dedans et au dehors, par nos pensées, nos affections et nos œuvres; à l'actualiser de tout notre pouvoir dans les choses extérieures, par l'accord que nous mettrons entre ce petit monde de l'art dont nous sommes les auteurs, et l'harmonie universelle de la nature. Une action est vertueuse quand l'Idée y prédomine, quand elle en est la règle et la fin; elle est vicieuse quand l'intelligible est subordonné aux sensibles; quand l'homme, en la faisant, se pose en contradiction avec le principe idéal et avec l'ordre de l'univers. Or, de même que la première faute fut la subordination de l'Idée au sens, d'où résulta l'obscurcissement successif des vérités idéales, de même aussi la restauration de l'homme émancipa l'Idée, lui restitua son légitime empire sur les choses sensibles, et rendit aux illustrations de la pensée leur premier éclat. Mais la faute, en viciant l'individu, avait altéré aussi l'espèce entière. Les mille erreurs substituées à l'unité du vrai, avaient dispersé la famille humaine en la décomposant en une multitude de peuples ignorés ou ennemis les uns des autres, dont la physionomie, le langage, les mœurs, les opinions, le culte, la façon de vivre contrastaient de la manière la plus étrange. L'union du genre humain avait cessé avec l'intégrité de l'Idée, principe moteur de cette grande masse. En conséquence, la réforme divine aurait été imparfaite, elle n'aurait pas atteint

son but, si, tout en pourvoyant aux besoins de l'individu, elle avait négligé de s'occuper du tout dont dépend sous beaucoup de rapports l'existence des parties. Aussi le christianisme eut-il également pour but de rétablir l'empire de l'Idée dans la société humaine tout entière, et à ce point de vue, il nous apparaît comme *la restauration successive de l'unité primordiale et naturelle du genre humain.*

Cette restauration est une œuvre toute spirituelle, puisqu'elle a pour fin l'association des intelligences sous l'empire du principe idéal. Si le plan de la nature n'avait point été troublé par le péché, il y aurait eu à la fois dans l'espèce l'unité morale et l'unité matérielle; l'unité matérielle, qui est produite par la génération, par l'origine commune de tous les rameaux qui viennent d'une tige primitive. La connaissance de l'Idée se serait propagée de père en fils par l'éducation, et la transmission de la vie morale aurait été inséparablement unie à la communication de la vie organique. Mais l'harmonie de l'ensemble une fois détruite, et la prédominance des sens une fois établie, l'ordre matériel fut séparé de l'ordre moral, parce que de la supériorité de celui-ci dépendait toute l'harmonie de l'autre. Le genre humain ne pouvait plus se renouveler selon l'ordre naturel de la création ; l'unité première ne pouvait se recouvrer ni se transmettre en même temps que la vie matérielle ; et en conséquence, si le genre humain a reçu la naissance corporelle d'un seul homme, il ne pouvait renaître que par la voie de la génération spirituelle et par l'élection gratuite. L'élection est, par rapport à l'esprit, ce qu'est la génération par rapport au corps ; de là vient que dans les gouvernements les plus parfaits, à la succession héréditaire s'associe ou se substitue la succession élective. Le noble et moral principe de l'élection fut introduit dans le monde par la première révélation faite à l'homme tombé dans l'ordre de la religion, et elle modifia, sans le détruire à contre-temps, le principe con-

traire[1]. A proprement parler, la grâce n'est qu'une élection. Et l'élection humaine, qui distingue les mérites et est basée sur le mérite, présuppose une élection antérieure et divine, par laquelle les dons de la nature et de la grâce sont inégalement distribués, selon la volonté cachée et secrète qui dirige à son gré les destinées des créatures.

Il faut donc distinguer deux genres humains, l'un selon la nature, l'autre selon la grâce. Tous deux, sortis d'un seul homme, se multiplièrent successivement ; mais le genre humain selon la nature, privé de l'unité morale, se multiplie par voie de génération, tandis que le genre humain prédestiné se propage par élection et conserve l'unité spirituelle, qui est son privilége. Le premier est une société matérielle qui embrasse des corps plutôt que des esprits, parce qu'il lui manque l'intégrité du principe idéal. Le second est une société spirituelle, une assemblée d'intelligences organisées par l'Idée, et étroitement liées en un seul faisceau. Tous deux sont sortis d'un seul individu et ont passé successivement par le triple anneau de la famille, de la nation et de l'agrégat de nations. Tous deux s'acheminent vers une grande universalité à venir dont ils sont encore éloignés. Tous deux sont progressifs et partent de l'unité individuelle pour atteindre à l'unité universelle ; l'unité est leur principe et leur terme. Divisés dans leur mouvement vers le type futur, ils sont imparfaits ; l'un manque de l'unité propre au genre élu ; l'autre, n'embrassant qu'une partie des hommes, ne possède pas toute la variété propre au genre naturel. Mais quand chacun d'eux aura achevé son cours, tous deux se confondront et se complèteront mutuellement. Le genre humain naturel deviendra le genre élu dans l'ordre du temps, et la restauration de l'unité primitive de notre espèce aura

1 *Gen.* IV, 4, 25, 26; XXI, 10, 11, 12; XXV, 31, 32, 33, 34; XLVIII, 11 et suiv.; XLIX, 8, 9, 10; *Ex.*, VI, 20; I *Reg.*, XVI, 6 et suiv., etc.

atteint sa dernière perfection. Or le genre humain renouvelé surnaturellement par le moyen de l'élection et de la génération spirituelle, c'est l'Eglise, qu'on peut définir, sous ce rapport, *la réorganisation successive du genre humain, divisé par la faute, et réuni par la grâce au moyen de l'unité idéale.*

Le mot Eglise, pris en son sens le plus général, embrasse la société religieuse, dépositaire de la révélation divine, depuis l'origine du monde jusqu'à la fin des temps. Sous les premiers descendants de Noé, l'Eglise comprenait tout le genre humain. Mais bientôt les bouleversements de la nature, les migrations, les conquêtes, la corruption obscurcirent la vérité, altérèrent le culte, et produisirent ce mélange d'erreurs et de superstitions qu'on désigne vulgairement sous le nom de paganisme. Dieu alors, pour que la vérité ne pérît pas sur la terre, entreprit de former un genre nouveau, un genre *élu*, qui conservât l'Idée dans sa pureté, et qui la fit resplendir au milieu des peuples égarés. Il suscita donc un homme, il le prit du sein de la Chaldée, où probablement la vérité primitive avait commencé à s'altérer, afin que le remède sortit de là où était né le mal. Une vocation surnaturelle choisit Abraham parmi ses contemporains pour le second père de notre espèce et le premier dans l'ordre visible de l'élection. Cet homme extraordinaire, dont la mémoire est toujours en vénération parmi les peuples de l'Orient, fut l'Adam du genre prédestiné. Les rameaux de la souche spirituelle devaient bien sortir d'un seul tronc, toutefois l'hérédité devait être ennoblie et greffée sur l'élection, au moyen d'un rit sacré. D'Abraham est née l'Eglise patriarchale, resserrée dans les limites de la famille et de la tribu, puis, des tribus multipliées sortit l'Eglise nationale organisée par Moïse, qui dura jusqu'à ce que la société ecclésiastique fût faite par le Christ une réunion de nations, et prît le titre de catholique, pour signifier à la fois, et son étendue présente, et sa future universalité. L'Eglise catholique tend à faire revivre au complet le

genre humain dans l'ordre du temps. Car l'Evangile a promis, outre la résurrection de l'individu, celle de toute l'espèce. Et de même que la résurrection future et universelle des individus fut figurée par la résurrection du Christ, qui en a été le type et qui en sera le principe effectif, de même la résurrection du genre naturel fut symbolisée par celle du genre élu dans l'Eglise. Et de même que la mort de l'espèce fut produite par la division et l'altération de l'Idée, accompagnée et signalée par la division et l'altération du langage, ainsi la résurrection initiale du genre humain dans l'Eglise fut opérée par la réunion de l'Idée et des langues dans le cénacle, quand la société et la fraternité universelle furent renouvelées de la même manière qu'elles avaient été détruites à Babel. On voit par là que le nom d'Eglise, bien qu'il convienne à la société élue de tous les temps, se rapporte plus proprement à la société catholique. En commençant à réunir les nations et en substituant dans toute sa perfection le principe électif au principe héréditaire, elle n'a pas seulement préparé, comme les institutions patriarchales et mosaïques, mais elle a commencé à réaliser l'unité future du monde.

Que suit-il de tout ce que nous venons de dire? A proprement parler, le genre humain n'est pas hors de la communauté de l'Eglise. On trouve bien hors de l'Eglise des individus, des peuples isolés ou unis d'une union temporaire et imparfaite; mais on ne trouve pas une communauté de nations constituées en unité stable, basée sur une tradition continue et perpétuelle, et jouissant de cette vie morale qui procède de l'Idée. Les peuples particuliers peuvent bien, comme les individus, être dotés de civilisation et ornés par la politesse; mais l'espèce humaine, hors du catholicisme, est sans loi, barbare, à l'état sauvage et à cet état animal, que certains philosophes ont tenu pour le véritable état de nature. Si donc l'Eglise n'est pas encore le genre humain réalisé, elle l'est potentiellement, et elle est investie

par anticipation de ses prérogatives célestes. Elle possède la plénitude de l'Idée, qui, comme un centre très-efficace d'attraction, attire à elle tous les peuples et les unit peu à peu, jusqu'à ce que l'œuvre divine soit recomposée et renouvelée. L'Idée est comme un germe organique, qui rapproche de soi les parcelles disséminées et errantes, en les recomposant, en les organisant de nouveau selon la forme primitive et originelle. Le travail organisateur que le christianisme opère depuis dix-huit siècles, et les fruits abondants de ce travail suffiraient seuls pour convaincre les esprits profonds que le catholicisme est le seul principe d'*unification* qui puisse se promettre un résultat universel et durable. Il est vrai que les fausses religions, conservant quelque chose des vérités idéales, peuvent produire des agrégations qui ont plus ou moins de durée et d'étendue; mais l'union ne peut être là ni universelle, ni perpétuelle, ni stable, parce que là l'Idée n'est pas parfaite. L'intégrité de l'Idée, on le verra par la suite du discours, est un privilége du catholicisme, qui est en conséquence *le seul principe organique qui puisse recomposer le genre humain*. Les modernes partisans du progrès, avec leurs alliances entre les peuples, avec leur fraternité universelle fondée sur une philosophie sans base, et leur christianisme sans valeur, sont plaisants en vérité. Les faux cultes réunissent quelquefois plusieurs grands corps de nations, et ils parviennent à les conserver moralement unis pendant plusieurs siècles; mais je ne crois pas que la doctrine des progressistes fût capable de conserver l'union dans le plus petit bourg d'Europe pendant l'espace d'une année ou même d'un temps moindre encore [1].

La prérogative qui distingue le genre humain, selon l'ordre primitif, c'est l'infaillibilité. Elle procède, non pas du génie des

[1] Tout le monde connait la durée des essais de Ménil-Montant, de Condé et de Citeaux. *(N. d. T.)*

individus séparés ou réunis, mais de l'Idée qui leur est commune. L'infaillibilité, considérée dans son principe, est objective; c'est l'impossibilité qu'a le vrai d'être faux; c'est l'identité nécessaire du vrai avec lui-même. L'Idée est infaillible, parce que le vrai est absolu; il y a plus: elle est l'infaillibilité elle-même, en d'autres termes, elle est non une simple participation, mais la substance même de l'infaillibilité, parce qu'elle est la source de toute intellection particulière et l'essence suprême de l'Intelligible. Si l'ordre primitif s'était conservé intact, l'universalité des hommes aurait été exempte d'erreur, parce que l'Idée l'aurait informée, comme l'âme informe et vivifie les organes auxquels elle est unie. Quand l'unité morale de l'espèce humaine cessa avec elle périt le privilége, qui en est une dérivation; l'infaillibilité passa du genre naturel au genre élu. L'infaillibilité devint une prérogative de cette grande société dans le sein de laquelle l'Idée renouvelée choisit son siége perpétuel et visible, pour y demeurer à l'étroit jusqu'à ce qu'elle se soit de nouveau incorporé toute l'espèce humaine. Alors celle-ci recouvrera avec l'unité idéale le privilége qu'elle a perdu par sa propre faute; elle sera de nouveau infaillible, parce qu'elle sera identifiée avec l'Eglise.

Certains auteurs modernes ont prétendu que le genre humain, tel qu'il est actuellement, jouit toujours du grand privilége de l'infaillibilité et qu'il constitue l'autorité suprême, base de toute certitude; en sorte que l'Eglise elle-même n'est exempte d'erreur qu'autant qu'elle se fonde sur l'universalité des hommes et qu'elle leur emprunte toute sa valeur. Je ne parle pas de ce que ce système a d'absurde dans son principe, en ce qu'il présuppose dans le genre humain une autorité indémontrable qui se pose d'elle-même; principe absurde, parce que la seule vérité autonome est l'Idée, d'où jaillit cette lumière de la raison par laquelle toute autre vérité et toute autorité se démontrent. Mais, sans m'arrêter à ce point si évident, je dis que les auteurs cités ont raison de croire

que le véritable genre humain est infaillible, mais qu'ils ont tort de penser qu'ils pourront le trouver hors de la société orthodoxe. L'essence morale du genre humain ne réside pas dans les individus, mais dans l'unité ; elle ne réside pas dans une unité purement collective, ni dans une simple agrégation, mais dans une société organisée, parfaitement d'accord avec elle-même. L'infaillibilité n'a point son principe dans le corps, mais dans l'âme ; elle sort non pas de la variété discordante, mais de l'unité harmonique ; non pas de l'agrégation des individus, mais de l'Idée, qui informe cette agrégation. L'infaillibilité ne dépend pas du nombre ; il ne faut pas ici compter les hommes, mais les peser. Le vrai genre humain, c'est l'Eglise ; et l'Eglise ne résulte pas essentiellement du nombre de ses membres. *Si deux ou trois hommes,* a dit Jésus-Christ, *se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux*[1]. Cette parole profonde montre clairement l'identité du vrai genre humain avec l'Eglise. Supposez, d'une part, quelques hommes réunis au nom de Jésus-Christ, et unis à leur principe par la mission légitime du sacerdoce, en d'autres termes, organisés par l'Idée, et le fait arriva lorsque l'Eglise primitive était assemblée à Jérusalem ; supposez, d'autre part, la multitude des nations et des races divisées par une infinité d'opinions, sans tradition appuyée sur l'autorité et sans hiérarchie légitime ; pouvez-vous dire que le germe essentiel du genre humain ne se trouve pas parmi les premiers ? Oui, c'est un fait certain, l'universalité des hommes a conservé des restes nombreux de la vérité enseignée au commencement, et la nature les fait briller à l'œil de l'intelligence, parce que l'Idée et la tradition ne sont pas entièrement éteintes. Mais comme l'erreur est mêlée avec la vérité, il n'y a pas là l'ombre d'unité. On ne pourra séparer le bon du mauvais, si l'on ne possède pas une règle pour en faire

1 MATTH., XVIII, 20.

le discernement, et un type de la vérité absolue avec lequel on puisse confronter cet amas indigeste d'opinions divergentes : or ce type est l'Idée parfaite, qu'on chercherait en vain hors de la société catholique. On ne peut donc dire, à parler exactement, que le genre humain (qui n'existe plus) démontre l'autorité de l'Eglise, mais il faut dire que l'Eglise embrasse, d'une part, le genre humain selon l'élection, et que, de l'autre, elle nous met à même de glaner et de ramasser les restes de la vérité absolue qui se sont conservés dans le genre humain selon la nature. Quant à l'autorité de l'Eglise, elle est démontrée par l'Idée ; mais comme l'Idée parfaite ne se trouve pas hors de la parole catholique, on doit en conclure que l'Eglise se replie sur elle-même, pour se prouver elle-même. L'Eglise est l'Idée personnifiée et revêtue d'un corps extérieur et sensible qui la représente, et ce corps, en la représentant, participe à son évidence et s'éclaire ainsi de sa splendeur.

L'identité de l'Eglise avec le véritable genre humain, résultant de la demeure de l'Idée dans l'une et l'autre, est une forte preuve de la vérité catholique; elle a, à mes yeux, l'évidence et la rigueur d'un axiôme de métaphysique. Mais si l'Eglise est la réorganisation du genre humain, il suit de là que l'homme acatholique est dans un état excentrique, en dehors de sa condition naturelle, exclu moralement de sa propre espèce; il est, relativement à l'Idée, un homme hors la loi, hors de la société, un sauvage ; il correspond, dans l'ordre intellectuel, à ce que serait, dans l'ordre matériel, un homme nourri et élevé hors de toute société. L'homme qui se convertit à l'Eglise, c'est donc un individu qui rentre dans son espèce, un citoyen qui revient à sa patrie, un membre qui se rattache au corps, une partie qui se réunit au tout. La maxime bien entendue : *Hors de l'Eglise, point de salut*, est souverainement rationnelle, puisque le salut est la vie de l'esprit, et que la vie n'est ni imaginable, ni possible hors de l'Idée, qui

en est le principe. Toutes les fois que la Providence veut, par des voies extraordinaires et ignorées, communiquer la vérité à quelqu'un qui se trouve sans sa faute hors de la société élue, il est clair que cet individu, par le fait même de son initiation à la vérité, devient membre du corps auquel un privilége divin a confié la conservation intégrale du dépôt des vérités idéales.

L'Eglise ne pourrait renfermer potentiellement le genre humain, et elle ne pourrait réduire peu à peu cette puissance en acte, si elle n'était pas une, si elle n'avait pas une organisation complète. Le principe organique qui informe tout individu et toute agrégation d'individus a deux éléments, l'un objectif et l'autre subjectif; l'un commun, l'autre particulier; l'un impersonnel, l'autre personnel. L'élément objectif commun, impersonnel, est le même pour tous les individus et pour toutes les agrégations ; il n'est ni muable, ni multiple ; le dire serait une absurdité ; il est absolu, nécessaire, universel ; c'est l'Idée considérée en soi, considérée dans son entité très-pure. Unité suprême, elle unit et harmonie ainsi toute la création, depuis cette existence d'ensemble que nous appelons univers, jusqu'au moindre de ses détails. Elle réside dans le tout et dans chacune des parties, et, sans sortir d'elle-même, sans s'épancher, sans se diviser, sans se multiplier, par la seule vertu de l'acte immanent de la création, elle répand en toutes choses l'actualité de l'existence, la force, l'harmonie, le mouvement, l'esprit, la vie. En tant qu'elle produit et régit l'univers, elle est l'âme du monde, dans un sens bien plus noble que le sens stoïcien et le platonicien. En tant qu'elle réside dans les esprits, elle est l'Intelligible; en tant qu'elle produit, actualise, détermine, classifie les forces de la nature, elle est l'essence générique et spécifique des choses; enfin, en tant qu'elle informe les diverses associations des hommes, depuis le cercle resserré de la famille jusqu'à la société universelle, elle est l'idéalité de

l'unité humaine. L'élément subjectif, contingent, particulier, fini, varie selon les individus et selon les sociétés qu'il dirige. Dans l'homme, c'est le principe pensant; dans le peuple c'est le caractère national; dans les corps organiques, c'est l'αρχη, la force plastique, le principe vital; dans les corps inorganisés, c'est une de ces forces de divers genres qui composent la nature. Appliquons ces concepts à la société ecclésiastique. Le principe objectif, chez elle, est le chef invisible, c'est-à-dire, l'Idée humanisée, résidant au milieu d'elle jusqu'à la consommation des siècles; le principe subjectif est, pour toute la société, son chef visible, et pour chacune des diverses parties, les autres pasteurs subordonnés au premier. La hiérarchie catholique, c'est l'organisation des divers chefs et de chacune des parties sous un chef unique et suprême. Et comme la hiérarchie catholique est le seul organisme qui, par son développement et son agrandissement successif, soit capable de produire l'unité morale de l'espèce humaine, il s'ensuit que son chef visible est le principe organique dont dépend l'unité future du monde. L'autorité pontificale est donc *la paternité spirituelle et élective, nécessaire pour former l'unité de la grande famille humaine, comme la paternité matérielle forme l'unité des familles particulières*. Parmi les nations qui jouissent déjà du bienfait de l'organisation catholique, il y en a une qui se glorifie avec raison de posséder le centre de cette vaste sphère. Il est donc vrai de dire que, sous ce rapport, *l'Italie, qui renferme dans son sein le principe de l'unité morale du monde, est la nation mère du genre humain*. J'expose franchement et tranquillement ces idées, dont un grand nombre se moqueront aujourd'hui, mais que ni aujourd'hui, ni demain, personne ne combattra avec succès. La vérité est chose si belle et si précieuse, qu'on ne risque point à la professer et à la défendre en face de tous, même au péril d'être bafoué et honni. Du reste, il ne me paraît pas probable que le rire et l'insulte.

enfants de la légèreté, de l'ignorance et d'injustes préoccupations, puissent tenir longtemps contre la vérité et la bonne logique (42).

L'Eglise catholique est donc *la société conservatrice et propagatrice de l'Idée;* et cette double fonction explique toutes les propriétés et toutes les prérogatives dont elle est investie. En veillant à la conservation et à la propagation de la vérité, elle participe à la fois, mais diversement, au repos et au mouvement. Comme conservatrice, elle a une nature analogue à celle de l'Idée. L'Idée est éternelle, placée en dehors de la succession du temps; l'Eglise jouit d'une perpétuité absolue, exempte de toute vicissitude; et c'est en cela que consistent sa force et sa beauté. Rien de plus merveilleux que cette grande société; elle est perpétuelle, puisqu'elle remonte sans interruption jusqu'au berceau du genre humain; immuable, elle est inaccessible au changement; immobile, elle exclut tout progrès et toute rétrogradation; elle est comme un pivot inébranlable et éternel sur lequel s'appuie et tourne la civilisation du monde. Car la marche et les vicissitudes des choses humaines ont besoin d'un fondement stable, d'un point d'appui fixe et immobile qui les produise, les soutienne, les règle, les dirige; sans cela, la société deviendrait un cahos et son cours une chûte. L'immobilité de l'Eglise, bien loin de nuire aux progrès de la civilisation, est nécessaire pour la faire marcher; dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre matériel, le principe du mouvement ne peut se trouver que dans le repos. Il faut à la civilisation une règle éternelle et immuable pour diriger ses pas. C'est dans l'Idée que se trouve cette règle, et aussi dans la société qui la conserve et l'interprète, et qui ne pourrait remplir ce double et sublime emploi, si elle n'était immanente, en quelque façon, comme la vérité qu'elle promulgue. Tout individu, toute société qui se sépare de cette mère commune et prétend en tenir lieu, se condamne par le fait même de son schisme. En effet, si l'inté-

grité de la vérité idéale périssait ou pouvait périr entre les mains de l'Eglise, élue de Dieu pour la garder, il ne serait plus possible de la faire ressusciter. L'homme peut développer l'Idée apprise; mais il ne peut la retrouver ; il peut la posséder, non comme chose dont il serait l'inventeur, mais seulement comme un enseignement qui lui vient d'ailleurs. Aussi la téméraire audace de ceux qui se révoltent contre l'Eglise est-elle punie de Dieu avec une justice rigoureuse et redoutable, par la perte même de ce bien que les imprévoyants novateurs ont la prétention de vouloir conquérir. L'hérésiarque croit la vérité perdue, et en voulant la retrouver, il la perd en effet. De là cette perpétuelle variation des individus et des sectes qui en rend l'histoire à la fois ridicule et douloureuse: inévitable conséquence de l'acte par lequel ils ont renié l'Idée et la société légitime qui la proclame. Depuis trois siècles, l'exemple du protestantisme fournit cette leçon au monde; après avoir annoncé depuis sa naissance la ruine prochaine de l'Eglise, le voilà prêt à périr lui-même. Ce n'est pas assez dire : si la vie d'une secte consiste à croire à quelque chose et à avoir une doctrine commune, il est mort depuis longtemps. Car quel est le rit qu'il n'ait pas altéré, le précepte qu'il n'ait pas corrompu, le dogme qu'il n'ait pas falsifié, le fait qu'il n'ait pas révoqué en doute, l'institution qu'il n'ait pas rejetée ou viciée? Enfin, quel est le monument, le témoignage dont il n'ait pas arraché ou ébranlé les fondements? La meilleure réfutation de cette secte, ce sont ses doctrines. Au milieu de cette confusion, de cette discordance d'opinions et de systèmes qui se détruisent réciproquement et ne laissent pas une seule vérité debout au milieu des ruines, il est doux et rassurant de fixer les regards sur l'Eglise catholique, toujours conforme à elle-même et conservatrice infaillible du dépôt confié à sa garde. Comme un navire lancé sur une mer pleine de tempêtes, elle voit de loin et le déplore le naufrage des esquifs qui

ont déserté ses eaux ; mais tranquille, et sûre de sa propre destinée, avec la foi pour boussole et le vicaire du Christ pour timonier, elle défie les flots menaçants et se rit de la tempête (43).

L'Eglise, avons-nous dit, est encore propagatrice de la doctrine idéale, et, sous ce rapport, sa loi est le mouvement, mais un mouvement sage et mesuré. Il est fondé sur la stabilité, et il est comme l'expansion paisible d'une force allant du centre à la circonférence. Le terme de ce mouvement est l'universalité des hommes, que l'Eglise aspire à embrasser dans son sein, pour leur rendre avec l'Idée l'unité qu'ils ont perdue. Le principe est Rome, prédestinée par la Providence à un empire universel et perpétuel, s'étendant jusqu'aux lieux les plus reculés, où le propage l'action d'une hiérarchie si bien organisée, qu'on dirait une vaste machine dont les roues sont mises en mouvement par un moteur unique. L'Idée humanisée est le centre invisible de cette grande masse ; la racine-mère d'où sortent, et l'immense vigueur dont cette société est douée, et surtout cette fécondité qui signale à toutes les époques les missions catholiques. Cette fécondité est due sans doute en partie à la hiérarchie ecclésiastique, structure parfaite, qui unit dans ses opérations la stabilité à l'action et la célérité à la force. Mais la cause principale, c'est le privilége qu'a le catholicisme de posséder la vérité parfaite. L'efficacité du vrai, aidée par l'influence divine qui le fait pénétrer dans les esprits et dans les cœurs, est unique et incomparable. Car l'Idée est comme le soleil des intelligences, et sa force d'attraction les attire doucement et les entraîne puissamment dans son orbite. Les sectes hérétiques qui ne possèdent qu'une vérité altérée sont privées d'énergie et de vie ; elles ressemblent aux comètes, qui, soustraites à l'action du soleil et égarées dans leur course, errent à l'aventure dans l'espace, astres solitaires et sans satellites.

La société ecclésiastique conserve le divin dépôt, elle le

transmet de génération en génération, et le manifeste par la parole. Les formules de définition, qui sont la parole de l'Eglise, contiennent implicitement toute la vérité, mais la plupart n'embrassent d'une manière explicite que les éléments intégrants, qui, réunis ensemble, constituent ce que j'appelle l'intégrité de l'Idée. Pour concevoir clairement cette intégrité, il faut savoir qu'une vérité quelconque peut être connue de deux manières ; ou bien on en a une connaissance telle, qu'on en peut tirer toutes les conséquences qui se rapportent au but pour lequel cette vérité est manifestée, ou bien sa notion est tellement défectueuse, qu'on n'en peut obtenir ce résultat. Un concept est intègre et adéquat au même degré que le but de sa connaissance est atteint. La notion qu'on aura de l'Idée devra donc se dire intègre, si elle est telle qu'on en puisse tirer par le raisonnement toutes les déductions nécessaires à la vie morale de l'homme, qui est la fin de la connaissance de l'Idée. La plupart des définitions formulées par l'enseignement de l'Eglise se restreignent aux éléments intégrants, c'est-à-dire, aux principes. Nonobstant cela, les décisions canoniques se sont quelquefois étendues à des conséquences, quand l'importance de la matière et les erreurs de l'époque l'ont exigé.

Les éléments intégrants de l'Idée, exprimés par l'enseignement de l'Eglise, contiennent en puissance toute la connaissance rationnelle que peut atteindre en cette vie le génie de l'homme. Il doit y avoir un instrument propre à développer ce germe et à en tirer, au moyen du raisonnement, les vérités qui y sont renfermées. Cet instrument est la science idéale, qu'on peut définir : *le développement successif des éléments intégrants de l'Idée*. Ces éléments sont de deux sortes : les uns naturels et rationnels ; les autres surnaturels et révélés. Les premiers appartiennent à l'Idée, telle qu'on peut la connaître naturellement ; les seconds lui appartiennent aussi, mais seulement telle qu'on peut la saisir par le moyen de la révélation. Les

premiers embrassent les intelligibles et ce sur-intelligible vague, indéterminé, très-général, que la raison nous fait pressentir. Les autres comprennent les sur-intelligibles spécifiques, lesquels déterminent et concrétisent ce même incompréhensible indéfini et général. J'ai dit que les éléments rationnels peuvent être connus naturellement, mais je n'exclus pas pourtant la nécessité de la révélation, même pour eux. Toutefois il y a entre eux et les éléments supra-rationnels une différence essentielle. Les premiers ne peuvent être connus réflexivement sans révélation, en ce sens et parce que la pensée réflexe a besoin de la parole pour entrer en exercice ; pourtant l'homme les admet, non pas seulement en vertu de la parole donnée par l'autorité, mais aussi en vertu de l'évidence qui leur est propre, c'est-à-dire, de la clarté intrinsèque de l'Idée qui reluit immédiatement à notre âme, et dont la parole n'est que l'occasion excitatrice, et non pas la cause ni la démonstration. Aussi, bien loin que ce soit la parole qui prouve l'Idée rationnelle, c'est au contraire l'Idée qui démontre l'autorité de la parole. La raison de cela, c'est que l'Idée est vue immédiatement en elle-même, et l'on ne peut dire que la parole la voile en s'interposant entre elle et notre esprit, bien que la parole soit nécessaire pour la réveiller. Il en est tout autrement des vérités surnaturelles : elles dépendent de la seule parole révélée ; ce ne sont pas elles qui la prouvent, mais bien la parole qui les prouve elles-mêmes ; elles ne se voient pas, elles se croient ; le concept qu'on en a est purement analogique, et cette analogie est fondée, non pas sur l'intuition ou sur le raisonnement, mais sur la simple autorité de la révélation.

La science qui développe les éléments rationnels est la *Philosophie* : celle qui développe les éléments supra-rationnels, est la *Théologie révélée* ou *positive*, comme on voudra l'appeler. La Philosophie et la Théologie réunies, forment la *science complète de l'Idée*. L'une en représente le côté clair, l'autre

en exprime le côté obscur naturellement, mais éclairci en partie par l'enseignement divin. Par rapport à l'Eglise, l'enseignement de la théologie est interne, celui de la philosophie est en même temps interne et externe. L'un est sacerdotal seulement, l'autre est sacerdotal et laïque de sa nature. La science révélée ne sort pas du cercle de l'Eglise, parce qu'elle a pour matière un objet qu'on ne peut atteindre qu'au moyen des documents dont l'Eglise seule est la dépositaire et l'interprète. La science rationnelle sort de ce cercle, en tant que l'intelligible reluit naturellement à l'esprit, et qu'il est l'héritage commun de tous les hommes. Toutefois la parole est nécessaire pour appréhender l'Idée rationnelle, la parole dépend de la révélation, et l'Eglise, en déterminant la parole révélée, en définit les éléments intégrants ; d'où il suit que sous ce rapport la philosophie est subordonnée à la science sa sœur, et qu'elle est soumise dans une partie de ses dogmes à la juridiction de l'autorité ecclésiastique. La philosophie est le développement réfléchi et libre des éléments intégrants de l'Idée, dans l'ordre de la raison ; mais elle n'est ni l'inventrice ni la maîtresse de ces éléments ; elle les emprunte à la révélation, et par là même à l'enseignement d'autorité, et elle ne pourrait les prendre ailleurs, puisqu'ils sont inaccessibles à l'esprit, sans le secours d'une parole qui les exprime. Elle doit donc les conserver tels que les lui ont fournis les formules de l'Eglise, sans cela elle se détruirait elle-même en détruisant son objet propre. Personne n'est cependant en droit de conclure que la vérité rationnelle dépende de l'autorité, et qu'en conséquence, la philosophie soit, à parler absolument, une science seconde qui travaille sur les données d'une autre science. Car les éléments intégrants de l'Idée ayant par eux-mêmes toute clarté et tout éclat, la philosophie se trouve ainsi basée sur l'évidence de son propre objet. C'est de la parole qu'elle tient la matière sur laquelle elle s'exerce, mais quand elle l'a reçue, elle l'appréhende im-

médiatement au moyen de sa lumière intrinsèque. L'enseignement d'autorité est l'occasion ou l'instrument indispensable, mais non pas la cause effective de la connaissance rationnelle.

Puisque la philosophie doit recourir à la parole révélée, pour avoir les éléments intégrants de l'Idée sur lesquels elle travaille, et dont le développement constitue sa tâche, il suit de là qu'il y a à distinguer dans l'histoire deux grandes époques philosophiques, correspondant l'une et l'autre aux deux grandes révélations qui les ont précédées; l'une aux premiers temps du genre humain, avant et après le déluge, et l'autre aux temps évangéliques. La révélation est une en soi, puisque la doctrine manifestée dans les divers temps est substantiellement une, et que Jésus-Christ n'a fait que renouveler et compléter l'enseignement primitif. Mais les conditions extérieures des révélations furent différentes, au moins en partie. La première fut, dans le principe, commune à toute l'espèce humaine; la révélation chrétienne fut propre au genre élu, c'est-à-dire, à l'Eglise, qui contient en puissance seulement la famille humaine, et dont la mission est de l'attirer successivement dans son sein et de lui rendre son harmonie primitive en lui communiquant sa vertu. Par la suite, la révélation primitive s'éteignit dans deux grandes souches de la race humaine, les enfants de Cham et ceux de Japhet, et elle se restreignit à un petit rameau sémitique, c'est-à-dire, au genre élu qui commence à Abraham. La révélation chrétienne, au contraire, alla toujours augmentant le nombre de ses prosélytes et s'étendant à de nouveaux peuples. Dans le second moment des deux révélations, leur mouvement fut tout-à-fait contraire: l'une se restreignit et eut moins d'adeptes, l'autre s'étendit et le nombre de ses disciples s'accrut. Les suites de cette différence sont très-importantes ici, car c'est d'elles que dépendirent en grande partie les destinées diverses de la philosophie. La philosophie païenne répond à la première révélation,

la philosophie chrétienne à la seconde. Toutes les écoles qu'on appelle vulgairement écoles antiques, remontent successivement à la révélation primitive, tandis que les modernes et celles du moyen-âge remontent au christianisme. Or la substance des deux révélations étant identique, il ne peut y avoir entre les deux philosophies d'autre différence que celle du mode dont elles ont participé ou participent à la lumière révélée.

La philosophie est la réflexion de l'esprit sur l'objet immédiat de la première intuition, au moyen de la parole. Les éléments intégrants de l'Idée parlée sont donc le sujet immédiat, ou, si l'on veut, la matière sur laquelle travaille le génie philosophique, pour l'élaborer et la faire passer à l'état de science. En recevant ces éléments, l'esprit humain est moins actif que passif. Son activité ne commence à s'exercer à leur égard que lorsqu'il les a acceptés, et consiste toute dans le travail scientifique. Mais de qui les reçoit-il? Il faut distinguer l'élément idéal de la parole qui le revêt. Pour l'élément idéal, objet éternel et immanent de l'esprit, la réflexion le prend de l'intuition immédiate, qui n'est pas un produit de l'art, mais un don de la nature, précisément parce qu'elle est intuition. En effet, l'Idée, en créant l'intuition, se manifeste à elle; aussi pour le principe intuitif, subsister et connaître sont choses inséparables. Quant à la parole, l'homme la reçoit de la société et de la famille. Mais la connaissance intuitive ne peut devenir réflexe sans le secours du langage, et il suit de là que la parole fournit à la pensée l'élément idéal lui-même, en tant qu'elle est la condition nécessaire pour qu'il puisse être repensé. Or la parole peut exprimer plus ou moins clairement, distinctement et adéquatement l'objet de l'intuition, et par là même influer sur la connaissance réflexe. C'est là un fait tellement certain et si universellement admis, qu'il est inutile de le prouver. D'où cette conclusion : bien que l'esprit prenne l'Idée de l'intuition et qu'il la contemple en

elle-même, d'un autre côté il la reçoit de la société et la possède d'une manière plus ou moins parfaite, selon que la parole extérieure la lui exprime plus ou moins exactement. La communication de l'Idée faite à l'individu par la société au moyen de la parole, s'appelle *tradition*. La tradition est un anneau interposé entre la révélation et la philosophie; c'est le véhicule qui transporte de l'une à l'autre les premiers éléments intellectuels, dont le développement constitue le travail philosophique.

Quand une révélation divine a lieu, elle est accompagnée de la parole : nous en avons vu plus haut les raisons. Alors l'Idée s'exprime et se parle elle-même. Ceux qui l'écoutent, la possèdent dans sa plénitude, parce qu'alors l'expression est divine comme la chose exprimée. Mais elle passe de la première génération, qui l'avait entendue de Dieu, aux générations suivantes, par le moyen de la tradition; et dans ce passage, elle peut conserver sa pureté originelle ou s'altérer, selon que le langage traditionnel demeure intact ou s'altère. Et autant elle s'éloigne des premiers possesseurs qui l'ont transmise aux autres hommes, et qui, à ce titre, sont révélateurs, autant s'augmentent en nombre et en force les chances possibles et probables de l'altération.

L'altération de la parole est la cause immédiate de l'erreur dans le commerce des hommes ou des peuples, et dans le cours de la tradition. Elle est toujours spontanée et volontaire, au moins indirectement, et en conséquence plus ou moins libre et plus ou moins coupable dans ses commencements; mais elle peut être le but avoué de ceux qui la font, et elle peut ne l'être pas. Elle est le but avoué de ceux qui la veulent, quand l'homme, excité par ses passions, en d'autres termes, par la prédominance des sensibles sur l'intelligible, s'étudie résolument à falsifier l'Idée, pour l'accommoder à ses sentiments vicieux, et en corrompt l'expression extérieure. Elle ne l'est pas, quand la légèreté d'esprit, le défaut d'at-

tention, le défaut de mémoire, l'indolence et les passions même, non pas en suggérant un dessein réfléchi, mais en dominant secrètement sur le cœur de l'homme, et pour ainsi dire à son insu, concourent à obscurcir l'Idée, et à altérer les signes qui l'expriment. Toutes ces causes agissent d'autant plus efficacement, qu'elles sont d'ordinaire aidées par les affaires, les travaux, les amusements, les guerres, les migrations, les conquêtes, les vicissitudes dans la nature, et par une foule d'autres conditions et changements de la vie extérieure. Dans le premier cas, l'altération commence toujours par les concepts, et passe de là dans la parole; dans le second, elle a la plupart du temps sa source dans la parole et se communique ainsi à l'Idée, bien que l'altération de la première suppose toujours un certain obscurcissement, sinon une altération ou une absence de la seconde. Mais dans l'un et l'autre cas, l'altération de l'Idée est toujours originairement unie à celle de la parole, et elle lui est presque contemporaine; plus tard, au contraire, et à mesure que la tradition se communique, le désordre passe des signes dans les pensées : l'impropriété du langage est la cause, et l'erreur, l'effet. Sauf encore, que de nouvelles altérations de l'une et de l'autre espèce s'ajoutent à la première, selon la marche indiquée tout-à-l'heure, à mesure que la tradition va s'étendant en espace et en temps. Il n'est pas besoin de dire que chez la plupart des hommes l'altération de l'Idée est d'ordinaire, partie un but avoué, partie un but non avoué. puisque dans la nature humaine, la malice et la faiblesse ne sont jamais pures, et qu'il est rare que l'une n'accompagne pas l'autre.

Le vice de la tradition ayant toujours sa source dans le vice de la parole, nous en déduisons cette conséquence : *le premier principe de l'erreur est à toute époque une confusion des langues*. L'altération de l'Idée dans ceux qui la possèdent peut contribuer à mettre du désordre dans le langage, mais le

langage altéré est la cause de la mauvaise tradition. Distinguons les auteurs de l'erreur et ses disciples, ceux qui introduisent la fausse tradition de ceux qui la reçoivent. Les premiers, qui sont les hérésiarques, vicient plus ou moins délibérément l'Idée reçue de l'enseignement pur de l'autorité. Ils corrompent ainsi le langage, en défigurant et en viciant les formules déterminantes des concepts de l'Idée. Les seconds, que nous appellerons hérétiques, en désignant aussi sous ce nom les disciples dégénérés de la science rationnelle, tirent des formules déjà corrompues des concepts faux ou inexacts, et, poussés par la logique propre à l'erreur, ils vicient davantage et l'expression et les concepts. A tout prendre, la fausse tradition découle de l'altération de la parole, canal par lequel les croyances se transmettent de génération en génération.

L'unité du genre humain, après le déluge, s'éteignit avec l'unité idéale, et l'unité idéale cessa du moment où l'Idée fut dissoute en une multitude d'intelligibles désorganisés, privés de cette lumière, de cette perfection et de ce relief qui dérivent de leur ensemble. La dissolution de l'Idée enfanta une foule d'erreurs qui allèrent croissant en nombre, en importance et en efficacité. Or l'erreur est la confusion des intelligibles. C'est en d'autres termes une mauvaise synthèse, qui succède à une mauvaise analyse; en effet, l'Idée une fois morcelée, l'esprit veut la recomposer, poussé par ce besoin inné qu'il a de l'unité; mais, privé de la véritable règle, il rapproche les intelligibles qui lui restent, selon le caprice des sens, de l'imagination, ou les abstractions de l'intellect, et alors, au lieu d'obtenir pour résultat l'Idée, il arrive à composer une espèce de monstre, comme nous le démontrerons un jour en détail. Et il n'y a là rien d'étonnant. L'Idée, principe de tout organisme, est organique par rapport au mode dont nous la connaissons, bien qu'en elle-même elle soit très-simple; de la même manière qu'elle est le centre de

tout, il y a en elle un centre, autour duquel la variété des intelligibles gravite et se résout en unité. Or, de même que la division de ceux-ci produisit leur mélange, de même aussi la division des langues engendra leur confusion, lorsque les divers idiomes, comme autant de pièces du langage unique et primitif, se mêlèrent en se multipliant, et causèrent mutuellement leur perte. Cette grande révolution dans les idées et dans les signes, qui substitua à l'unité et à l'harmonie primitive des êtres pensants et parlants un cahos épouvantable de concepts et de langues, réalisa pleinement ce que contenait en puissance la faute primitive; elle créa cet état de choses qui dure encore dans plusieurs parties du monde, et qu'on appelle paganisme. Le paganisme peut se définir: *la perte de l'Idée morale et idéale du genre humain, par la dissolution mentale de l'Idée, laquelle donne naissance à la confusion des intelligibles et de leurs signes*. Le fait de Babel, la division et la confusion des langues et des pensées, l'obscurcissement et l'altération des vérités idéales, la mort morale du genre humain, la dispersion des peuples, la formation des races, l'altération de la tradition légitime, l'introduction des cultes faux et des fausses doctrines, la création du genre élu, le renouvellement de l'intégrité de l'Idée, au moyen de révélations nouvelles, sont autant d'évènements simultanés ou successifs, mais intimement connexes, qui se présupposent tous et qui acquièrent, par cette connexion réciproque, une évidence et une certitude rationnelle dont la puissance confirme parfaitement la vérité des récits bibliques, et nous enseigne à trouver en ceux-ci les seules vraies règles fondamentales sur lesquelles on puisse asseoir une histoire idéale du genre humain. Que dirons-nous après cela de ces esprits dédaigneux qui traitent de fable l'édifice de Babel, la confusion des langues, la vocation surnaturelle d'Abraham, et se croient philosophes à si bon marché? Leur témérité pourrait peut-être exciter notre indignation, si l'injure qu'ils font à la vé-

rité n'était pas suffisamment vengée par leur puérile et frivole philosophie.

Pour empêcher l'entier naufrage de la vérité, Dieu la révéla de nouveau, et créa avec l'Eglise la race d'élection. L'Eglise, c'est *la tradition devenue régulière et organisée au moyen de l'ordre hiérarchique*. Par là elle exclut tous les défauts de l'enseignement traditionnel signalé tout-à-l'heure, et surtout cette altération de la parole qui s'insinue sans advertance, petit à petit, et qui est la suite des moyens imparfaits par lesquels elle se transmet. L'organisme ecclésiastique résulte du sacerdoce formé et établi en hiérarchie. Sous les patriarches, quand la race élue se restreignait à un petit nombre d'hommes, l'organisation sacerdotale était fort simple; elle ne s'éloigna pas en substance des formes primitives du gouvernement patriarchal. Le chef de la communauté en était le pontife, et l'enseignement domestique gardait et perpétuait les souvenirs sacrés. Mais quand les tribus multipliées se furent formées en peuple, une hiérarchie sacerdotale et une société régulière furent divinement instituées et divinement conservées, les observances minutieusement prescrites et déterminées, les principes intégrants de l'Idée clairement exprimés, et tout le nouvel ordre fut authentiqué par un livre écrit sous la dictée de Dieu et interprété par la tradition. Le judaïsme fut donc une véritable église, conservatrice de la doctrine idéale, sans en être pourtant propagatrice, comme la société catholique. En effet, quoique les Hébreux fissent des prosélytes, ce n'était point là le but principal ni la tendance naturelle de leurs institutions. Au milieu de l'idolâtrie universelle et dominante, et, bien que née de fraîche date, pleine toutefois de vigueur, les Israélites, *nation au cœur incirconcis et à la tête rebelle* [1], n'étaient pas un peuple doué d'assez de force morale pour pouvoir se faire apôtres sans

1 *Act.*, VII, 51.

péril. Le commerce avec les étrangers, au lieu de convertir ceux qui étaient dans l'erreur, aurait plutôt gravement compromis la foi des prédicateurs; la diffusion du divin dépôt aurait préjudicié à sa garde. Aussi le sage législateur des Juifs eut-il pour but, dans l'organisation qu'il établit, de les séparer du reste des nations, et il imprima dans leur caractère une forme nationale si tenace, qu'après dix-sept siècles de dispersion, elle est encore aussi vive, aussi robuste que dès le commencement. On voit par là que dans le judaïsme, le principe de la stabilité et du repos ne fut pas accompagné du principe de mouvement. La force de la société catholique, destinée à conserver et à acquérir, est à la fois force de centralisation et d'expansion, tandis que le judaïsme avait pour fin de conserver intact et non de grossir le capital confié à sa garde.

La société adulte enfantée par l'Evangile sortit de la réunion des langues, comme l'Eglise du premier temps, société jeune et d'élection, était sortie de leur division : aussi a-t-elle été dès son berceau organisée pour le ministère de l'apostolat. Moïse avait prescrit à son peuple d'observer les lois divines, sans y rien ajouter, sans en rien ôter [1] ; mais Jésus-Christ dit de plus : *Allez, enseignez toutes les nations* [2]; ajoutant ainsi à la charge de garder la vérité incorruptible, le devoir de la publier en tous lieux. La nouvelle institution porta bientôt ses fruits. Elle conquit d'abord l'empire romain, puis les barbares qui le renversèrent; l'antique civilisation et la barbarie qui lui succéda, fondues et incorporées par son œuvre, enfantèrent une civilisation nouvelle. C'est de là qu'est sortie l'Europe chrétienne, qui nous offre l'aspect de l'union politique des nations les plus dissemblables, formée par l'Idée parfaite, et animée d'un esprit de vie morale, spectacle nouveau pour les géné-

1 *Deut.*, IV, et alibi passim
2 MATTH., XXVIII, 19, 20.

rations humaines. L'Europe, qui fut catholique durant tant de siècles, et qui le redeviendra, aussitôt que le protestantisme, nouvel arianisme, sera éteint, l'Europe représente en petit l'union universelle, but du christianisme sur la terre, et elle est le premier développement extérieur et sensible du germe organisateur qui renferme l'unité du monde.

La petitesse et l'isolement de l'église judaïque, restreinte dans les limites d'un seul pays, furent cause qu'elle demeura peu connue ou même tout-à-fait inconnue de plusieurs peuples très-civilisés des temps anciens. Mais il ne faudrait pas croire pour cela que le plus illustre des rameaux sémitiques n'a pas souvent exercé par ses doctrines une influence salutaire sur les traditions païennes. Il est même impossible d'en douter, en présence d'une foule d'indices et de faits curieux peu remarqués jusqu'ici, et que je rapporterai ailleurs. Mais cette action ne fut le plus souvent qu'indirecte, l'élément hébraïque ne pouvant dominer dans les lieux même où il pénétrait. Il y a plus : il n'est pas vraisemblable qu'il y ait conservé son intégrité et sa pureté primitives, puisqu'il pénétrait dans ces pays par hasard et à la faveur de révolutions violentes plutôt que par la marche régulière de la tradition. Aussi la visibilité de l'église judaïque fut plutôt un type qu'autre chose, si on la compare à la visibilité de la société chrétienne ; outre la grandeur et l'éclat qui la manifestent, celle-ci envoie toujours ses enfants dans les contrées du globe les plus lointaines, et partout elle fait retentir la voix de ses pacifiques hérauts. De plus, comme l'Eglise s'identifie avec une portion très-considérable du monde civilisé, d'où elle a fait disparaître toutes les superstitions antiques, il s'ensuit que les nations modernes sont, à l'égard de la révélation, dans une situation bien différente de celle des nations païennes. Ignorant ou méconnaissant le peuple qui gardait le dépôt de la vérité dans toute sa plénitude, celles-ci ne possédaient de cette vérité qu'un petit nombre de restes épars que lui avaient légués

les sources primitives de la tradition, au moyen d'une tradition vulgaire, sans organisation spéciale, et soumise à toutes les influences du temps, de l'ignorance et de la corruption. Celles-là, au contraire, sont à même de connaître la vérité idéale dans toute sa perfection originelle, parce qu'elles sont familiarisées avec la doctrine idéale qu'elles reçoivent complète de l'autorité enseignante de l'Eglise, et que la hiérarchie ecclésiastique éloigne même humainement tout péril de falsification. En un mot, les peuples païens manquaient du tribunal de l'autorité, et par là-même du seul moyen propre à conserver et à perpétuer la connaissance de la vérité primitive, tandis que les peuples chrétiens qui possèdent admirablement ce puissant moyen, dans l'ordre hiérarchique, peuvent remonter à la source pure de l'Evangile, quels que soient les intervalles des lieux ou des temps qui les en séparent. De là il suit que la philosophie païenne était réduite à se consumer sur quelques fragments plus ou moins imparfaits de la vérité idéale; en d'autres termes, sur des intelligibles épars et non groupés autour d'un centre commun. La philosophie chrétienne, au contraire, peut travailler sur l'Idée, qu'elle possède complète et ensemble parfaitement organisée. Dans cette différence se trouve la clef de l'appréciation parfaite de ces deux époques philosophiques.

L'intégrité des éléments de l'Idée, qui sont la base et la matière des sciences philosophiques, ne peut donc exister qu'à deux conditions : la première, que ces éléments viennent de la révélation, au moyen de la tradition; la seconde, que la tradition suffise à ce but, et, par conséquent, qu'elle soit conservée et communiquée par une institution hiérarchique, perpétuelle, dont le premier anneau remonte à la révélation. Les conséquences de cette doctrine sont de la plus haute importance. D'abord, vous voyez que la philosophie va remonter jusqu'à la révélation, au moyen de la chaîne non interrompue de l'enseignement oral, qui commence non-seulement avec les ora-

cles divins, mais encore avec les données de l'autorité vénérable qui les a reçues du ciel; et ainsi, au point de départ de cette chaîne traditionnelle, l'Idée se trouve entière avec son expression pure et pleine d'autorité dans la parole hiératique. Une autre conséquence apparaît en même temps que celle-ci. Puisque la philosophie consiste dans le développement lent et successif des éléments de l'Idée, puisque ce développement est l'œuvre des divers philosophes et des diverses écoles, se succédant les unes aux autres, de manière que celles qui suivent ajoutent aux travaux de celles qui les ont précédées, il faut admettre, outre la tradition religieuse qui perpétue la substance intégrale de l'Idée, une tradition scientifique qui conserve et transmet aux générations les progrès successifs de la science; et cette seconde tradition exerce à l'égard du développement scientifique de l'Idée l'emploi que la première exerce vis-à-vis des éléments révélés et intégrants de l'Idée elle-même. Enfin, et c'est la troisième conséquence, il est clair que tout système philosophique qui rompt le fil de l'une ou de l'autre de ces deux traditions et qui tronque, altère ou confond ensemble le dépôt religieux ou le dépôt scientifique des vérités idéales, il est clair qu'un tel système se proclame de lui-même illégitime et indigne d'appartenir aux annales des progrès de la science. Seulement il faut observer que le premier de ces deux errements est beaucoup plus grand et plus funeste que le second; car si l'on conserve l'intégrité de l'Idée, bien qu'on en retranche quelque développement antérieur, on ne nuit pas pour cela à la substance des doctrines, et tout le mal se réduit à une petite perte de temps, à la nécessité de recommencer le travail déjà fait. Mais si l'Idée est viciée, ce mal devient très-grave, et même irremédiable pour la science, puisque, dans ce cas, on détruit pour nous l'objet même des investigations philosophiques; et alors on recule pas seulement, comme dans le cas précédent, mais on

se perd complètement, en anéantissant la base universelle de la science.

L'historien de la philosophie doit toujours observer cette connexion des doctrines philosophiques avec la révélation représentée par les formules de définition qui expriment adéquatement les vérités idéales. Tous les systèmes se partagent en deux classes; ils sont ou *traditionnels* ou *anti-traditionnels*, selon qu'ils se rattachent à la révélation par l'enseignement de la tradition ou qu'ils s'en séparent; ils sont *orthodoxes* ou *hétérodoxes*, en tant qu'ils sont conformes ou contraires à la formule définie et hiératique, qui correspond aux points de la révélation d'où ils sont partis, pour l'admettre ou la rejeter. Les systèmes traditionnels et orthodoxes conservent intacte la substance de la lumière idéale, qui est obscurcie ou éclipsée plus ou moins dans les autres systèmes. Les premiers sont encore de deux espèces : l'une comprend les systèmes qui ont conservé, en même temps que la tradition religieuse, la tradition scientifique, avec ses développements antérieurs; c'est pourquoi je les appellerai systèmes progressifs, parce qu'en effet ils font marcher la science en avant; l'autre espèce renferme ces théories qui ont rompu quelque part le fil traditionnel de la science, tout en conservant la tradition religieuse; et ces théories peuvent être nommées rétrogrades. Cette seconde division ne peut s'appliquer aux systèmes hétérodoxes; car en perdant la tradition religieuse, ils ne peuvent conserver la tradition scientifique, et, en conséquence, ils sont tous nécessairement rétrogrades.

Il est inutile d'avertir que dans l'application de cette classification aux différents systèmes, il faut avoir égard à la doctrine qui y prédomine, à l'ensemble et non aux détails, au principal et non aux accessoires. Telle est en effet l'imperfection de l'esprit humain, que les philosophes mêmes les plus orthodoxes et les plus habiles s'écartent quelquefois de la légitime tradition religieuse et scientifique. L'erreur est

toujours hétérodoxe, en sorte que si la parfaite orthodoxie était possible en philosophie, le sage pourrait se croire exempt d'erreur; prétention peut-être plus ridicule que rare dans les annales de la science. Ainsi entendue, la classification que je donne est, à mon avis, bien fondée et très-utile; et je pense que si on l'introduisait dans l'histoire de la philosophie, elle ferait faire un grand pas à cette science, et lui donnerait un aspect nouveau. J'aurai occasion dans la suite de cet ouvrage de confirmer mon assertion par des exemples.

Les systèmes hétérodoxes, n'étant point basés sur les éléments intégrants de l'Idée, sont faux dans leur substance, et comme le faux ne fait point la science, il s'ensuit qu'ils n'appartiennent point proprement aux sciences philosophiques, mais seulement à leur histoire. Il est vrai qu'ils peuvent avoir du bon accessoirement, savoir, en tant que leurs auteurs ne sont pas en désaccord avec les données de la tradition. Cela se rencontre souvent, même dans les systèmes les plus erronés; et la raison en est que le faux, comme le vrai, n'est jamais pur en ce monde. Mais toutes les fois que le faux domine dans les systèmes, il faut les ranger dans la classe des hétérodoxes. L'historien doit les considérer comme des écarts du génie, c'est-à-dire, comme des hypothèses sans consistance, des contradictions, des chimères, qu'il est bon de connaître, comme il est utile de savoir les sentiers perdus pour choisir le bon chemin, mais qu'il ne faut pas mêler avec les fleuves purs de la tradition. Il faut donc distinguer soigneusement ces deux séries de systèmes et considérer la seconde comme un pendant, et, pour ainsi parler, comme une ombre de la première, si toutefois ce n'est pas faire trop d'honneur au mensonge que de l'appeler l'ombre de la vérité. Jusqu'ici, l'usage a prévalu de confondre ces deux classes et d'échelonner les écoles selon l'ordre des temps, ou l'ordre logique des doctrines. On n'a pas pris garde aux principes d'où

elles partent, aux rapports qu'ont ceux-ci avec la tradition religieuse. Par là on a souvent vicié l'histoire de la philosophie, et on lui a ôté le moyen d'arriver à cette clarté, à cette profondeur, à cette exactitude, à ces grands résultats dont elle est capable.

Il ne faudrait pas croire néanmoins que les systèmes hétérodoxes manquent de tradition; ils en ont une à leur manière, et c'est par elle qu'ils se suivent et s'enchaînent les uns aux autres dans les annales de la science. L'erreur n'est jamais solitaire, ni tronquée, ni inféconde; l'unité chez elle enfante la pluralité. Quand un philosophe altère quelque concept idéal, et qu'il jette dans le champ de la science un germe funeste; il arrive rarement qu'il le cultive et le développe au point de l'amener à une parfaite maturité, il arrive rarement qu'il fasse sortir d'un faux principe toutes les conséquences qui y sont renfermées. S'il en était ainsi, qu'on nous permette l'expression, l'erreur n'aurait point de queue, ni de tradition d'aucune sorte, et tout faux système, en produisant soudainement au grand jour la série complète de ses déductions, se détruirait de lui-même. Car toute altération de l'Idée a pour dernier résultat logiquement nécessaire, le scepticisme en psychologie, et le nihilisme en ontologie, ou, ce qui est la même chose, la mort absolue de la science. Mais il n'arrive presque jamais que les premiers entrés dans la voie de l'erreur, la suivent jusqu'au bout. Cette œuvre est celle d'un grand nombre de philosophes, dont la famille forme souvent une assez longue descendance, parce que beaucoup d'entre eux avisent des sentiers détournés, au lieu de prendre le droit chemin qui conduit rapidement au précipice. Les systèmes hétérodoxes ont donc une tradition scientifique qui leur est propre, et dont il faut étudier minutieusement la marche, puisque la connaissance de la filiation des erreurs est très-utile dans la recherche de la vérité. Mais entre la tradition orthodoxe et l'hétérodoxe, il y a deux disparités im-

portantes ; l'une affecte leur principe, et l'autre leur durée. Il y a une intime connexion entre la foi religieuse surnaturelle et la tradition naturelle de la science orthodoxe. Celle-ci remonte par la première jusqu'à la révélation, et jusqu'à l'autorité enseignante légitime ; la tradition hétérodoxe, au contraire, a pour principe la perte de l'autre tradition, l'arbitraire ou l'erreur de l'homme ; d'où il suit qu'elle est individuelle et profane, et non pas publique ni sacrée, au moins dans son origine. De plus, la tradition légitime est éternelle, puisque le dévéloppement de la vérité est susceptible d'un progrès indéterminé, et il en est tout autrement de sa rivale. Dès que celle-ci est arrivée à la négation absolue, c'est-à-dire, au scepticisme et au nihilisme, elle finit nécessairement et elle s'éteint d'elle-même. C'est pour cela que les systèmes hétérodoxes ne sont pas perpétuels ; ils ont commencement et fin ; ils se reproduisent par voie de répétition et non de développement, et leur durée, bien qu'elle soit parfois d'une certaine longueur, est néanmoins toujours courte, si on la compare à la vie perpétuelle de la science véritable (44).

Si je dis que la véritable philosophie est perpétuelle, je n'en conclus pas pour cela qu'elle soit exempte de certaines interruptions momentanées, qui, du reste, ont pour cause, non quelque défaut inhérent à la philosophie elle-même, mais les fautes ou les négligences de ceux qui la cultivent. Ces interruptions sont même fréquentes, et nous en avons un exemple sous les yeux ; car aujourd'hui, la véritable orthodoxie est presque entièrement exclue des sciences spéculatives. Toutefois, durant ces intervalles, l'Idée se conserve toujours splendide et toujours pure entre les mains de l'autorité enseignante, de la hiérarchie préposée de Dieu à sa garde ; et là peuvent la trouver tous ceux qui veulent entreprendre d'étudier la philosophie avec succès, ou qui, las de l'erreur, désirent rentrer dans le droit chemin. Ceux-là sont les vrais

et légitimes réformateurs, qui ramènent la science au sentier qu'elle doit suivre. Pour atteindre leur but, ils doivent, d'une part, réintégrer l'Idée au moyen de la tradition religieuse, et de l'autre, renouer le fil de la tradition scientifique. Pour cela, il leur faut remonter aux derniers philosophes qui ont été orthodoxes dans leurs spéculations, et prendre le travail scientifique au point où ceux-ci l'ont laissé, pour le faire progresser et l'enrichir de nouveaux accroissements.

Il est deux manières dont les systèmes hétérodoxes peuvent rompre le fil de la tradition. La première consiste à altérer simplement les connaissances idéales qu'elle transmet, sans attaquer *ex professo* l'autorité de la tradition elle-même, je dis plus, en croyant s'y conformer ; la seconde consiste à rejeter absolument tout moyen traditionnel, et à assigner pour base à la philosophie la simple connaissance individuelle. Il est évident que la première de ces erreurs est beaucoup moins téméraire et moins funeste que la seconde ; car d'abord, l'homme qui est le jouet de la première erreur, peut être de bonne foi, ce que comportent difficilement la présomption et l'arrogance insupportable de la seconde erreur ; ensuite, la première conserve en partie l'Idée, tandis que la seconde la répudie formellement. De là vient que dans le premier cas, la somme d'erreurs est presque toujours moindre et moins importante que dans le second.

La philosophie chrétienne, qui se rattache à la révélation évangélique et à l'autorité enseignante catholique, est la seule dont nous devions nous occuper actuellement, pour démêler les causes objectives du déclin actuel des sciences spéculatives. Or, la philosophie chrétienne peut se partager en trois périodes : la première correspondant aux temps des Pères de l'Eglise, la seconde à ceux des Scholastiques, et la troisième à l'époque moderne. La première période ne comprend que des systèmes orthodoxes, si vous laissez de côté les doctrines hé-

rétiques. La philosophie des Pères est orthodoxe et progressive à la fois ; elle s'appuie également sur la double tradition religieuse et scientifique, car elle travaille, d'une part, sur l'idée intégrale donnée par le christianisme, et d'autre part, elle s'appuie sur les spéculations païennes, et en particulier sur celle des philosophes italo-grecs, qui sont ses légitimes prédécesseurs dans l'ordre de la science. La seconde période renferme une série continue de systèmes orthodoxes dans le réalisme, et pareillement, dans le nominalisme, une série de systèmes hétérodoxes. Mais l'hétérodoxie des nominaux, à part quelques cas, appartient à cette espèce d'erreur qui travestit l'Idée, sans rejeter tout-à-fait la tradition. Enfin, la troisième embrasse la philosophie dite moderne, c'est-à-dire, un petit nombre de philosophes orthodoxes isolés, et une succession non interrompue, nombreuse et variée, de penseurs hétérodoxes, qui brisent presque tous formellement, audacieusement et solennellement le fil sacré des traditions. Je vais m'occuper de cette troisième période, parce que c'est l'époque actuelle, et que ce sont ses principes qui ont amené les sciences philosophiques à l'état où elles sont aujourd'hui.

La répudiation absolue de la tradition religieuse et de la tradition scientifique entraîne nécessairement la répudiation de la parole. Or, comme le secours de la parole est nécessaire pour connaître réflexivement l'Idée, quiconque rejette ce secours doit rejeter et repousser bien loin toute connaissance idéale. Mais l'Idée ôtée, que reste-t-il? Rien. Or, avec rien il est difficile de faire quelque chose, et il n'y a pas d'exception en philosophie. Car, pour philosopher, il faut au moins penser; et la pensée est impossible sans concepts, et le moindre des concepts implique et présuppose la présence de l'Idée. (Si quelqu'un m'objectait que nous ne manquons pas d'exemples du contraire, et surtout parmi les modernes philosophes, de vrai, je n'oserais pas contredire.) Le premier concept sur lequel la spéculation travaille, n'est pas l'œuvre

de la spéculation; l'esprit le possède parce qu'il l'a reçu, et non parce qu'il l'a trouvé. C'est là une proposition si évidente et tellement indubitable, que si l'homme observait toujours les lois de la logique, l'hétérodoxie serait impossible. Mais le plaisir d'être novateur, de créer par soi-même, de ne dépendre d'aucune autorité, de pouvoir considérer la vérité comme une création de son esprit, est chose si douce à l'orgueil humain, que la contradiction et le ridicule qu'implique une pareille prétention, n'empêchent pas un bon nombre d'esprits superbes de l'embrasser avidement. Donc, comme il ne peut penser sans concept, et qu'il veut créer l'Idée ou s'en passer, le philosophe hétérodoxe doit s'appuyer, au commencement de ses spéculations, sur le concept le moins idéal qui se puisse rencontrer. Or, telle est la perception du sensible. Comme acte intellectuel, la perception du sensible renferme bien l'Idée, mais c'est de telle manière, que celle-ci n'est pas l'objet le plus apparent de cet acte; elle s'y montre, pour ainsi dire, de biais et de profil, et non pas en plein ni en face; l'élément sensitif y est saillant et prédominant, ce qui fait croire bonnement que l'intelligible ne s'y trouve en aucune manière. L'objet immédiat de la perception sensible est le sensible, qui, comme tel, se distingue de l'intelligible, et est très-différent de l'Idée. Le sensible est donc le premier principe d'où part l'hétérodoxie absolue, quand elle a répudié entièrement la tradition religieuse et la scientifique, avec la connaissance idéale qui en dérive. L'hétérodoxie dont nous parlons peut donc se définir *la substitution du sensible à l'intelligible, comme point de départ de la philosophie.*

Les sensibles sont de deux sortes : les spirituels et internes, et les matériels et externes. Les premiers sont de simples modifications de notre âme, les seconds se rapportent à certaines propriétés qu'ont les corps. Les premiers sont perçus par le sentiment, en d'autres termes, le sens intime; les seconds sont appréhendés par les sens extérieurs et les sensa-

tions. Il ne faut pas une grande pratique de la réflexion, ni un examen très-approfondi de cette double classe d'affections, pour découvrir que les sensations ne peuvent exister sans le sens intime, ni les sensibles externes sans les sensibles internes. Le philosophe hétérodoxe doit donc considérer le sens intime et la perception que l'homme a de lui-même comme la base de tous les autres sentiments, et la réflexion psychologique comme la faculté à exercer pour étudier la philosophie. Sous cette face, l'hétérodoxie philosophique nous apparaît *la substitution du sensible interne à l'intelligible, comme premier principe, et de la réflexion psychologique à la raison, comme instrument principal ou au moins initiel de la philosophie.*

Ce système, qui part du sens intime pour en tirer et en fabriquer tout l'édifice de la connaissance humaine, peut être justement nommé *psychologisme*. La dénomination de sensualisme serait opportune, si l'usage universel ne la rendait équivoque et ne l'avait consacrée à désigner un système bien différent, au moins en apparence, lequel donne pour base à la science, non pas le sens intime, mais la sensation. Le mot psychologisme n'a pas cette ambiguité, et il a l'avantage d'exprimer textuellement l'empire que le système dont nous parlons confère à la psychologie sur toutes les sciences, et dans lequel, d'ailleurs, se trouve son vice principal. En fait, le psychologiste établit le sensible interne comme base du raisonnement philosophique, et il s'efforce d'en tirer les objets externes, les substances, les causes, la connaissance de l'ordre physique et de l'ordre moral, enfin l'Idée elle-même; il ne s'aperçoit pas que la connaissance préalable qu'il a de toutes ces choses démontre l'absurdité de sa méthode ; il ne voit pas qu'en les pensant avant de les déduire du sens intime, il montre qu'il les connaît par une autre voie. Mais sans s'apercevoir ou sans se soucier de cette contradiction, ni des autres qu'il rencontre à chaque pas, il se fatigue à tirer du sens in-

time toute l'ontologie ; nous verrons avec quel succès. — Je définis donc le psychologisme un système *qui déduit l'intelligible du sensible, et l'ontologie de la psychologie*. J'appelerai *Ontologisme* le système contraire, celui qui enseigne et trace exactement le chemin que doit suivre quiconque veut arriver à une bonne philosophie (45).

C'est à René Descartes qu'on doit la propagation, pour ne pas dire l'invention de ce psychologisme qui domine aujourd'hui, malgré les apparences contraires, toute la philosophie du monde civilisé, et qui constitue l'hétérodoxie moderne (46). Cet homme célèbre fut un mathématicien illustre (47) et un physicien dont le mérite n'était pas tout-à-fait vulgaire pour son siècle, bien que, sous le second rapport, l'imagination nuisît gravement chez lui au jugement ; en sorte que loin d'être égal à Galilée, il n'est pas même comparable à cet illustre savant (48). Mais le talent du géomètre, aussi bien que l'habileté du physicien, sont des qualités très-différentes du génie philosophique ; aussi les voit-on rarement exister ensemble; et si nous manquions d'exemples de grands mathématiciens qui n'ont réussi qu'à être médiocres quand ils ont abordé la philosophie, Descartes suffirait pour nous en donner une preuve (49). Je ne rencontre nulle part dans l'histoire une célébrité philosophique aussi peu méritée que la sienne. Comme philosophe, les méfaits de sa plume sont énormes et incalculables ; mais ce n'est pas pour cela que je m'étonne de sa célébrité ; car on trouve quelquefois dans le mal une incroyable force intellectuelle, et il arrive rarement que les hommes grandement funestes soient doués d'un esprit vulgaire. Ce qui m'étonne, c'est que Descartes ait pu soulever le monde et obtenir de la postérité éclairée cette triste gloire qu'on accorde aux dissipateurs de la civilisation et aux destructeurs des peuples, lui qui n'avait qu'une force d'enfant et une perspicacité philosophique bien moins qu'ordinaire. Pour concevoir un fait si étrange, sa réputation en mathéma-

tiques, bien que grande et méritée, ne me suffit pas. Le sublime génie de Newton et ses étonnantes découvertes n'ont pu le sauver du ridicule quand il a voulu se mêler de théologie et d'herméneutique sacrée. Néanmoins le commentaire sur l'Apocalypse est une œuvre beaucoup plus grave et plus sérieuse, dans son genre, que ne le sont, dans le leur, le Discours sur la méthode et les Méditations. Descartes était français; il a le premier introduit l'usage d'écrire en langue vulgaire sur les matières scientifiques, il a paru dans les temps modernes dont la frivolité est le caractère propre : voilà ce qui m'explique en partie ses succès; mais cela ne suffit pas encore pour faire comprendre comment un peuple qui a donné au monde Pascal et Malebranche, comment un siècle dont la fin a été marquée par l'auteur de la Théodicée, a pu croire Descartes digne, non-seulement du titre, mais encore du crédit de philosophe éminent (50). Ses erreurs et ses défauts sont tels, qu'ils accusent en lui le manque des qualités les plus communes, nécessaires pour se livrer aux sciences spéculatives. Il ne sait ce que c'est que la logique; il bronche à chaque pas; il se contredit de la façon la plus manifeste, presque dans la même page, sans s'en apercevoir, et sans essayer d'aucun artifice pour couvrir ou colorer ses paralogismes mesquins. Ce qui prouve sans doute la simplicité de son cœur, mais non moins celle de son esprit. Ses doctrines sont un mélange des choses les plus disparates, empruntées çà et là à divers systèmes, et cousues ensemble sans art logique et sans aucun indice qui puisse faire supposer que le voleur a connu la nature de ses larcins (51).

Le cachet spécial du Cartésianisme est la légèreté. Le père de la philosophie moderne faisait pressentir quels devaient être ses enfants; seulement, ici Horace a tort, car les fils ont été meilleurs et beaucoup plus solides que le père. Sa méthode et son savoir sont également frivoles. Sa méthode consiste dans le doute absolu, car le génie profond de Descartes a cru qu'il

pouvait douter de tout, et il ne lui est pas même venu en pensée que cette folle entreprise répugne en soi, et qu'elle est pratiquement impossible. Nonobstant ce doute, il établit quelques règles pratiques, pour être la base constante de la conduite, et pour faciliter les moyens de se soustraire à ce doute universel. Comme si un homme qui doute de tout pouvait admettre certaines règles, une manière d'agir, un sujet pour l'appliquer, et avoir les connaissances qui sont renfermées dans les exceptions de Descartes! Car il est à remarquer que ces exceptions sont telles, qu'elles renferment toute la science qu'il rejette dans la règle générale du doute. Et puis, quelle certitude ou quelle probabilité peuvent avoir de telles règles, puisque rien de certain ne peut exister chez celui qui doute de tout, ni rien de probable chez celui qui n'admet pas quelque chose de certain? La vraisemblance présuppose la vérité, et les probables, soit généraux, soit particuliers, ne peuvent exister sans qu'il y ait des principes absolus et universels. Mais Descartes ne prétend pas seulement accorder son scepticisme avec la conduite d'un honnête homme; il veut plus, il le regarde comme conforme à la conduite d'un homme pieux et chrétien. Or, comment peut-on être pieux, sans croire à Dieu et à sa parole? Comment peut-on être chrétien et catholique, sans donner son assentiment et prêter obéissance à la révélation extérieure, à la Bible, à l'Eglise, à la hiérarchie sacerdotale, au culte religieux? Il serait à la fois très-curieux et fort plaisant d'apprendre comment on peut embrasser avec cette ferme persuasion qui constitue la foi, comment on peut pratiquer avec le zèle ardent que la charité donne, les dogmes et les préceptes divins et ecclésiastiques, sans admettre sa propre existence ni celle du monde extérieur [1]. La contradiction est tellement claire et palpable, qu'un enfant s'en serait aperçu. Aussi les contemporains du grand

1 Voir la note 19.

philosophe, connaissant son talent en mathématiques et ne pouvant s'imaginer que l'auteur de l'application de l'algèbre à la géométrie fût dépourvu du sens commun, ont supposé que le doute cartésien était une simple fiction employée par l'auteur pour exposer scientifiquement la théorie des fondements de la connaissance humaine. Mais cette interprétation bénigne ne peut subsister en regard des termes dans lesquels Descartes développe lui-même son système, ni surtout devant les réponses qu'il fait à ses contradicteurs. Ces réponses établissent clairement que son doute était très-sérieux, et que le puissant philosophe était aussi capable de discuter avec suite qu'il croyait être capable d'accomplir les devoirs d'un homme pieux et honnête, sans croire qu'il était au monde (52).

Les sceptiques aussi doutent de tout, et l'on rencontre parmi eux des hommes d'un grand génie. Mais du moins nul sceptique absolu ne prétend être un bon chrétien, n'aspire à créer un système dogmatique en philosophie. Loin d'ignorer ou de se dissimuler la contradiction intrinsèque et inévitable de son opinion, le sceptique s'en applaudit comme d'une qualité relative, et comme d'un privilége exclusif du scepticisme; car cette théorie, manquant absolument de foi, n'est pas proprement un système; c'est plutôt un jeu ingénieux dont les esprits plus subtils que puissants font leur aliment et leur passe-temps, parce qu'ils désespèrent ou qu'ils se soucient peu de trouver scientifiquement la vérité. On le comprend : un esprit non ordinaire, mais vicié et jeté hors de sa voie, peut se faire sceptique par désespoir, comme d'autres se tuent pour la même cause, et le scepticisme est très-bien nommé le suicide de l'intelligence. Mais Descartes nous fournit un exemple unique; c'est celui d'un homme qui se fait sceptique absolu pour devenir dogmatique, et qui, des flancs du doute universel, prétend faire sortir en corps et en âme la philosophie, et avec elle toutes les autres sciences. Or le scepticisme, qui, comme but, peut passer pour une ingé-

nieuse folie, est à coup sûr, comme moyen d'arriver au dogme, une folie niaise et ridicule. Si l'on veut que Descartes soit moins coupable que les Pyrrhoniens et que les anciens sophistes, on ne pourra sauver son innocence qu'en reconnaissant qu'il manque de ce tact naturel si vulgaire qui ne fait pas défaut à la plupart des hommes.

René doute de tout, afin de pouvoir par là créer la philosophie. L'intention est excellente ; car la philosophie étant une belle chose, il est très-honorable et très-beau de s'en faire l'inventeur. Mais pour vouloir avec des raisons plausibles créer un objet quelconque, il faut que cet objet ne se trouve pas dans le monde, ou qu'il soit de ceux qui peuvent être multipliés. Michel-Ange peut encore sculpter après Phidias, parce que les statues peuvent être multiples, et que les aspects imitables du beau sont variés, bien que le beau soit unique. Mais la philosophie, comme la vérité, est une ; et bien que les faces multiples de la vérité et la grande variété de ses applications donnent lieu à divers systèmes, ou, pour mieux dire, à diverses branches d'un même système, et ouvrent un vaste champ à l'esprit humain, toutefois les philosophies ne peuvent être nombreuses, et quand il y en a une, fût-elle très-imparfaite, vouloir en mettre au monde toute une autre, c'est une idée absurde et intolérable. Il reste donc à supposer qu'au temps de Descartes il n'y avait de cette science que le nom, et cette vague idée qu'on a d'ordinaire des choses inconnues. Pourtant Platon, Aristote, Plotin, S. Augustin, S. Bonaventure, S. Thomas (pour ne mentionner que les noms les plus illustres), avaient alors vécu sur notre globe, et ils avaient cru philosopher; leurs ouvrages, fruits de longues et indicibles veilles, couraient par toute l'Europe, et Descartes pouvait les lire et les étudier à son aise. C'est ce qu'il fit en effet, et mieux encore ; il les lut en partie, les pilla à l'occasion, sans les citer et même sans les entendre. A un génie extraordinaire, ces hommes puissants joignaient les avantages de toute une vie

d'études, de méditations assidues et d'un crédit universel. Ils étaient vénérés comme des maîtres par leurs contemporains, et plus encore par la postérité. Comment donc Descartes a-t-il pu entreprendre de créer la philosophie ? Si cette science se trouvait dans les écrits de ces sublimes génies et de leurs disciples, il était ridicule à lui de s'en faire l'auteur. Si elle s'y trouvait, mais imparfaite et mêlée d'erreurs, comme toutes les choses humaines, il fallait la corriger, la purifier, l'augmenter, la perfectionner, et bien que nul ne dût se hasarder à cette entreprise ardue sans se sentir la force de réussir, le projet en lui-même était bon et raisonnable. On dira peut-être que les derniers scholastiques avaient tellement gâté et défiguré la philosophie, que, pour sortir de cet encombrement, il fallait abattre ce qui restait de l'édifice ancien, et en élever un nouveau sur de nouveaux fondements. Mais il y avait un milieu entre rejeter les mauvais scholastiques et mettre au ban tous les philosophes antérieurs, même les meilleurs, sans tenir le moindre cas des spéculations et des travaux de tant de sublimes génies. Que dirait-on d'un médecin, qui, pour remédier aux vices actuels de la science, ou à quelque mauvais système qui serait momentanément en vogue, et il y en a, proposerait d'effacer tout ce qui a été pensé et écrit depuis Hippocrate jusqu'à Tomasini, et ferait rétrograder la science au-delà des Esculapes, ou mieux encore, la recommencerait *ab ovo*, comme si l'art de guérir n'avait point encore existé dans le monde ? Eh bien ! voilà ce qu'a voulu faire Descartes en philosophie. En outre, s'il pensait que, malgré leur génie sublime et leurs longs travaux, tous les philosophes précédents n'avaient enfanté que des songes et des chimères, je ne vois pas comment il pouvait espérer de faire lui seul ce qui avait été impossible à tant de grands hommes, à toutes les générations civilisées des temps antérieurs. Et en effet, si la philosophie était encore à naître au temps de Descartes, tout esprit judicieux devait en conclure qu'elle était impossible à

l'esprit humain. On peut créer une science nouvelle quand l'objet est nouveau, c'est-à-dire, antérieurement inaperçu. Mais il est hors de doute que l'objet de la philosophie, savoir, Dieu, l'homme et le monde, n'avait point passé inaperçu dès les temps les plus anciens; il est certain qu'il avait occupé les meilleurs génies. En conséquence, si leurs efforts avaient été vains, si les systèmes par eux inventés sont faux et chimériques, il fallait croire à l'impossibilité de réussir. Cette conclusion est téméraire sans doute, toutefois, elle a pu tomber dans une vaste intelligence, telle que celle d'Emmanuel Kant. Mais l'erreur de ce dernier accuse son discernement, sans rien faire préjuger contre son génie, tandis que la présomption de Descartes est marquée au coin du ridicule. Descartes croit que la philosophie n'est nulle part, que les plus effrayants génies n'ont pas su l'inventer, bien qu'ils s'en soient continuellement occupés, et il croit que c'est à lui qu'est réservée la découverte de ce nouveau monde! Et il pense pouvoir l'inventer, *stans pede in uno*, en étudiant durant un petit espace de temps, et en composant deux ou trois opuscules de peu de pages, comme on écrirait une nouvelle ou une comédie (53). Je ne sache pas qu'on puisse trouver dans toutes les annales du genre humain un exemple de témérité et de légèreté pareilles. Un homme se croit capable de créer lui seul, de créer par les fondements la science de l'humanité, de Dieu, de l'univers, c'est-à-dire, toute la connaissance humaine; capable de pouvoir, lui individu, ce que n'ont pu les hommes les plus illustres, ce que n'a pu le genre humain tout entier; de pouvoir lui seul, en quelques années, plus que tous les autres, en quarante siècles et plus! Mais enfin, quel fut ce nouveau miracle? quel est le système que Descartes a substitué à la sagesse de tous ses prédécesseurs? C'est le système le plus léger, le plus inconsistant, le plus illogique, le plus absurde, dont les annales de la philosophie fassent mention. Un auteur français, en plein XVII[e] siècle

en pleine Europe civilisée et chrétienne, publie à son de trompe et à titre de philosophie par excellence, une théorie dont les paralogismes eussent fait rougir peut-être les grossiers penseurs qui vécurent dans la Grèce demi-barbare, avant Pythagore et Thalès. Telle est la peine que Dieu inflige à la témérité de l'esprit humain : il le punit par ses propres œuvres. Les esprits superbes aspirent au sublime, et ils atteignent au ridicule. Ils veulent se faire dieux, comme le premier père de nos calamités, et ils réussissent à être moins qu'hommes (54).

Non content de vouloir créer la philosophie, René voulut encore créer l'objet sur lequel elle travaille. Et en effet, la première de ces deux entreprises conduit nécessairement à la seconde. Or, quelle est la matière qui fait le fond de la philosophie? C'est l'Idée. Il lui faut donc créer l'Idée. Mais pour arriver là, il faut que l'Idée ne soit pas, ou qu'elle cesse d'être; car ce qui est, on ne peut raisonnablement vouloir le créer. Eh bien! que l'Idée cesse d'être! Mais comment la détruire? Par le doute universel; on la chassera de chez soi, on supposera que c'est une chimère, on l'anéantira avec sa propre pensée. Que ce soit là la manière d'anéantir réellement l'Idée, sans laquelle le moindre acte cogitatif est impossible, je laisse à Descartes à en juger; mais enfin, il faut se contenter de cela, et l'on ne saurait, sans indiscrétion, exiger davantage des forces d'un philosophe. Avec son scepticisme absolu, Descartes se place donc, autant que possible, dans une véritable nullité mentale, et de ce néant, par un *fiat* créateur, il fera jaillir la science. Il agit autant qu'il le peut, comme ce botaniste, qui pour bien connaître la nature des végétaux, se proposerait de les créer, et commencerait, en conséquence, par détruire ses serres et brûler les plantes de son jardin.

Selon la sage remarque de Vico, le Vrai scientifique se change en fait, et la science est un travail dans lequel l'es-

prit humain compose les vérités idéales (55). Mais il les fait et ne les crée pas, ou, pour mieux dire, il les refait, en retissant par la réflexion, la trame primitive donnée par l'intuition. La synthèse philosophique est la répétition, le portrait, et comme la réverbération de la synthèse idéale. L'Idée se posant et s'organisant rationnellement d'elle-même, l'esprit humain la contemple, puis, se repliant sur sa propre intuition, il pose de nouveau l'Idée elle-même, et en refait intellectuellement l'organisme, afin de se l'approprier. C'est ce travail qui forme la science, et conséquemment on peut la définir : *la synthèse mentale représentative de la synthèse idéale*. C'est sur celle-ci qu'elle travaille, comme sur son objet propre. Si, au lieu de se contenter de refaire intellectuellement la synthèse idéale, le philosophe veut la créer elle-même par la base, il devient pareil à un architecte qui aurait le projet de bâtir en l'air, ou à un tisserand qui, sans trame, entreprendrait de tisser sa toile.

Le Cartésianisme se livre à l'entreprise la plus absurde qui puisse venir en pensée à l'homme, celle de fonder le dogmatisme sur le scepticisme, qui est sa négation absolue. Il ne serait pas plus fou d'imaginer l'existence produite sans cause productrice, et de la faire sortir du néant universel (système attribué à quelques philosophes, mais que bien peu, qu'aucun peut-être n'a professé expressément). En effet, la doctrine cartésienne en psychologie équivaut au nihilisme ontologique, qui considère le néant comme l'origine des choses. Comment donc un système si contraire aux principes du sens commun, si puéril dans ses fondements et dans toute sa méthode, comment un tel système a-t-il pu faire école, et souiller de près ou de loin toute la philosophie moderne? Pour comprendre un fait si singulier, il ne suffirait pas de le considérer isolément : il faut avoir l'œil sur les révolutions intellectuelles qui l'ont précédé immédiatement, et au génie des temps où est né ce système. Le succès de Descartes vient

de ce qu'il a été le premier à faire un pas qu'on ne pouvait presque pas éviter, à cause des opinions et des croyances qui dominaient alors dans une grande partie de l'Europe. Or, quand les esprits sont préparés à recevoir une erreur, le premier qui la publie est sûr d'être applaudi, et la légèreté même qui caractérise l'œuvre, contribue alors à sa célébrité, parce qu'elle adapte par là les nouvelles opinions au caractère des esprits médiocres, qui forment en tout temps le vulgaire savant et sont les arbitres de la renommée.

Le lecteur me permettra d'entrer dans quelques considérations non inopportunes, pour éclaircir ce point d'histoire, et pour montrer la nature et l'origine du Cartésianisme. La réforme que ce système a introduite dans les sciences spéculatives remonte beaucoup plus haut. Deux doctrines et deux littératures se trouvaient en présence dans l'Europe civilisée, durant le xve siècle et au commencement du xvie. L'une avait pour objet les croyances catholiques dont la scholastique contenait l'exposition, et, pour ainsi dire, l'expression scientifique. L'autre se composait des traditions païennes, renfermées dans la littérature antique, dont on recherchait avec une immense sollicitude, dont on étudiait avec une incroyable avidité tous les monuments. Chacune avait ses qualités et ses défauts. La première était supérieure pour le fonds, la seconde l'emportait par la forme. Le vrai et le beau, la solidité et l'élégance, l'Idée et la parole se partageaient entre les deux camps. Sans doute le vrai devait donner aux catholiques une immense supériorité sur les classiques; mais, par malheur, l'Idée avait été, dans la dernière période de la philosophie scholastique, presque étouffée sous la pédanterie des cadres scientifiques et du langage; quelques sectes avaient été jusqu'à l'altérer en elle-même. Les Scotistes l'avaient surchargée d'une glossologie superflue et ridicule, les nominaux étaient parvenus à l'obscurcir par leurs erreurs et par l'influence sinistre qu'ils exerçaient, même sur les partisans du

réalisme. Aussi était-il advenu à l'enseignement scholastique ce qui arrive aux institutions vieilles et décrépites, dans lesquelles la forme prévaut sur le fond, et en annulle les salutaires effets. Au déclin de la scholastique ajoutez le déclin du monachisme, autre institution dégénérée, qui avait perdu en grande partie l'antique vertu, et qui était plus embarrassante qu'avantageuse pour l'Eglise. Les hérésies et les schismes qui suivirent, eurent pour cause, non pas tant les désordres des prélats, en fait de discipline, que l'ignorance, la corruption, la grossièreté et la puissance des mauvais moines, qui nuisaient aux bons et rendaient le nom du corps entier odieux et méprisable. Rome elle-même, remplie d'esprits distingués, qu'embellissait encore une civilisation exquise, et peut-être même exagérée, Rome n'était point amie des *frères;* elle s'en servait, mais sans mettre en eux ses complaisances. *La frèrerie*, comme on l'appelait ironiquement, était devenue ridicule et méprisable en Italie autant qu'ailleurs, et contribuait pour sa part à la licence des opinions. Les petites sociétés nuisaient aux grandes, comme il arrive toujours quand le temps de l'apogée a passé et que l'époque du déclin est venue. C'est là une vérité qu'on oublia souvent au moyen-âge et qu'on ne veut pas encore admettre aujourd'hui, que la fureur des associations, exaltée par les faveurs et les privilèges de la mode, domine et agite toute l'Europe. Ainsi placée entre la scholastique et le monachisme, l'Eglise était péniblement travaillée dans son propre sein, et la foi devenait un flambeau vacillant parmi les peuples catholiques.

Autant la littérature classique, qui venait de renaître, brillait par l'éclat de la forme, autant elle était défectueuse dans ses doctrines; et sous le rapport de l'Idée, elle n'était pas moins inférieure aux meilleures scholastiques, que la philosophie des anciens et des nouveaux platoniciens à l'Evangile et aux Pères. L'Idée n'était pas tout-à-fait absente des monu-

ments du paganisme, mais elle y était obscurcie, défigurée, tronquée, et elle n'y était guère que l'ombre d'elle-même. Mais ces défauts étaient cachés par la beauté incomparable des langues anciennes, par l'excellence du style, par le sublime génie des auteurs, par l'exquise pureté des formes, qui, chez les artistes, chez les orateurs, chez les poètes, chez les divers écrivains de l'antiquité, parlaient aux yeux, aux oreilles et à l'imagination des modernes. Or, le charme du beau prévaut, dans un grand nombre, sur l'attrait de la vérité, parce que d'ordinaire la raison est plus faible que les sens et l'imagination. Les circonstances aidaient encore à cette disposition: une civilisation raffinée et dégénérée avait débilité les esprits, sinon universellement, du moins parmi les classes élevées, et la mollesse croissante des cours les avait corrompus.

L'Eglise catholique, intacte dans son essence, avait donc besoin d'une grande réforme dans la partie muable de ses institutions. Les esprits les plus religieux et les meilleurs génies d'alors en sentaient la nécessité. La discipline avait besoin d'être ramenée à sa pureté et même à sa simplicité primitive, autant que le comportait la nouvelle position géographique et civile de la société ecclésiastique, après une durée et un progrès de plus de dix siècles. La hiérarchie devait être purifiée des souillures des cloîtres dégénérés, et l'Idée catholique délivrée des entraves de la scholastique. Les sublimes doctrines du christianisme étaient dignes d'être exposées avec cette perfection de la langue classique qui semble faite pour elles, car le beau est le vêtement et la forme naturelle du vrai. Il convenait d'imiter, sous ce rapport, les Pères grecs, plutôt que les latins; d'ailleurs les premiers fournissaient des modèles incomparables de la méthode fondamentale qui doit présider au développement des vérités idéales; car ils avaient marié dans la science la perfection de l'idée chrétienne aux traditions antérieures de la philosophie

païenne. Le peu de connaissance qu'avaient de celle-ci les scholastiques, fut funeste à la tradition scientifique pendant le moyen-âge; et c'est pour cela qu'à l'époque où le faux Aristote fit place à l'Aristote véritable, à l'époque où Gemiste et Bessarion, où les deux illustres Italiens, Marcille Ficin et Jean Pico ressuscitèrent, avec d'autres puissants hellénistes, la connaissance de Platon, il fut possible de rétablir la chaîne traditionnelle interrompue par la scholastique, et de mener l'histoire de la philosophie, depuis les commencements de l'école italo-grecque, jusqu'au commencement de la philosophie moderne. On ne doit pas croire pour cela qu'il fallût détruire la forme scholastique et les institutions monastiques; il ne fallait que les réformer. La première avait quelques parties éminentes; ainsi, malgré tous ses défauts, aucune nomenclature scientifique, ancienne ou moderne, ne surpasse la sienne en logique ni en clarté. Lisez les écrits de saint Thomas, considérez cette admirable simplicité, cette précision, cette limpidité, cette symétrie, et, si j'osais le dire, cette géométrie, qui caractérise son style. Les principaux corrupteurs de la forme scholastique furent les Scotistes. Quant au monachisme, l'idée primitive en est noble, sublime, sainte, et ses œuvres ont souvent mérité les bénédictions de l'Eglise et des peuples. Le véritable monachisme, qui défriche et féconde les campagnes, qui conserve et embellit les monuments de la littérature, enseigne la religion à la jeunesse et au peuple, dote les barbares de la civilisation et les idolâtres de la foi, en implantant l'une et l'autre au prix de ses sueurs et de son sang, qui rachète les esclaves, qui nourrit et élève les orphelins, vient au secours des pauvres et des délaissés, se dévoue au service et à la consolation des infirmes, qui sauve les pestiférés en périssant, le monachisme est *l'héroïsme chrétien organisé*, et toujours il sera un mérite, un privilégé et une gloire insigne de l'Eglise.

Telle était la véritable réforme à effectuer par des moyens

légitimes. Mais l'homme ne procède presque jamais avec mesure ; et la marche régulière de la civilisation ne se trouve que dans les livres. La marche réelle des choses humaines est un mélange de progrès et de retour, d'améliorations et d'altérations, de bien et de mal ; c'est une chose mixte, comme l'homme, qui, d'une part, possède la liberté et le germe de toute vertu, mais qui, de l'autre, est aveugle, débile, inconstant et en proie à une maladie incurable qui ronge l'heureux germe dont la nature l'a doué. Sur ce mouvement désordonné veille la Providence, dirigeant au bien le mal même, et empêchant les erreurs d'être perpétuelles et irrémédiables. Le seul désordre que Dieu permette au libre arbitre consiste en ce que les hommes, au lieu d'aller par la voie droite, se jettent dans des chemins de traverse et font un détour plus ou moins long, avant d'arriver au but qui leur est assigné ; mais les routes détournées les ramènent à la fin au grand chemin, et l'ordre alors est rétabli. Espérons que le temps n'est pas éloigné où la grande courbe décrite par le protestantisme et la fausse philosophie ramènera les hommes à la voie droite de l'Eglise catholique.

Avant d'être imprimée à la philosophie par Descartes, la déviation religieuse du XVI[e] siècle avait pris deux formes différentes, selon les différents caractères des peuples chez lesquels elle avait prévalu. Les Allemands, nation singulièrement idéale, étaient attachés de cœur aux dogmes chrétiens ; ils ne pouvaient se payer de cette pauvre et imparfaite science que renferment les écrits des anciens. La Scholastique leur était odieuse, parce que les doctrines péripatéticiennes y dominaient, et que les livres d'Aristote marchaient presque de pair avec l'Evangile ; c'était l'élément païen et non l'élément chrétien qu'ils détestaient en elle. Philippe Mélanchton lui-même, si amoureux des anciens, et toutefois si peu protestant sous bien des rapports, Philippe Mélanchton ne cherchait dans les livres classiques que la beauté de l'éloquence, l'art d'écrire

et les accessoires de la philosophie. Et bien que le génie des peuples allemands ne sympathisât naturellement que fort peu avec la hiérarchie catholique, pour les raisons signalées plus haut, néanmoins, les esprits les plus modérés et les plus judicieux haïssaient plutôt les abus de cette hiérarchie, les désordres des moines et les profanes influences des temps, que l'idée essentielle de ces institutions. Dans le pape, ils haïssaient le prince peu exemplaire, un Borgia, un Médicis, plutôt que le successeur de Pierre et le père suprême des chrétiens. Ces sentiments étaient au fond louables, ils partaient d'un bon principe, et s'il y avait division en quelque point, une sage réforme aurait pu ramener les esprits. Mais l'orgueilleuse audace d'un homme gâta tout. Luther, doué d'un génie au-dessus du vulgaire, mais en qui la sensibilité et l'imagination dominaient sur la raison; assez pourvu de science, mais d'une science confuse, mal digérée et non mûrie, Luther confondit les désordres accidentels avec la substance, et répudia, en même temps que les abus, la tradition et l'Eglise. Il ne faudrait pas croire néanmoins que lui et ses disciples eussent pour but de ruiner le système idéal du catholicisme, ni qu'ils fussent entrés dans toutes les conséquences logiques de leurs principes. Bien plus, loin d'amoindrir l'Idée, ils l'ont exagérée d'une certaine façon, en outrant, pour ainsi parler, le sur-intelligible, comme on le voit par les dogmes de la prédestination fatale, du serf arbitre, de la foi sans les œuvres et autres semblables (56). Aussi, au milieu même de leurs erreurs les plus graves, Luther et ses fauteurs conservèrent le caractère idéal de leur race.

Mais les principes de la réforme, ainsi que sa méthode, menaient droit à l'altération, et par suite à la négation de l'Idée. La doctrine luthérienne était un psychologisme théologique, s'ignorant lui-même et conservant en grande partie l'ancienne ontologie catholique, sans nul souci de la contradiction qui existait entre elle et ses principes. Dans le fait, quand *il*

voulut remonter immédiatement à l'expression écrite de la vérité idéale, savoir, la révélation, sans le secours de la parole, c'est-à-dire, de l'Eglise, et quand il anéantit avec la tradition de quinze siècles la perpétuité historique de l'Idée, Luther fit à l'endroit du christianisme ce qu'avaient fait les premiers prêtres schismatiques de l'antiquité païenne à l'égard de la révélation primitive; et des deux côtés, cette téméraire audace enfanta des résultats pareils; seulement, la plante vénéneuse ne fructifia pas tout d'abord dans la Germanie, parce que le caractère moral de ses habitants s'y refusait. Ce ne fut qu'à la longue que la logique triompha de l'instinct naturel; et encore, au milieu des excès les plus déplorables dont se soient rendues coupables les générations passées et les générations actuelles, il est manifeste que les Allemands s'agitent et vacillent toujours, hésitant entre leur caractère naturel et la doctrine qu'ils professent, deux choses tout-à-fait discordantes. La science allemande en philosophie et en religion est, depuis un siècle, *un effort continu et marqué au coin du génie, mais vain, pour recouvrer l'Idée perdue.* Car l'Idée ne se laisse pas prendre ou elle s'échappe bien vite de vos mains, quand vous ne la cherchez pas ou que vous ne la recevez pas de la manière convenable. C'est chose à remarquer que, malgré tant d'efforts, pas un seul philosophe illustre depuis Leibniz, qui était catholique dans ses doctrines, n'a réussi à refaire la formule idéale; et les plus puissants n'ont pas su s'élever au-dessus du panthéisme. La raison m'en paraît claire, c'est que nul ne peut recouvrer l'Idée sans la méthode véritable, sans le recours à la tradition religieuse, qui donne la parole élémentaire et axiomatique nécessaire à la science. De là vient que les individus et les peuples qui désirent reconquérir l'Idée perdue doivent avant tout redevenir catholiques. Les Allemands pourront vivre et étudier une éternité, et avec tout leur génie et toute leur science, ils ne trouveront jamais la vérité, repos de l'esprit humain, s'ils ne

commencent à rejeter l'hérésie, qui est le psychologisme religieux, père du psychologisme philosophique et source de toute erreur. Toutefois, pour l'honneur de cette noble et savante nation, il ne faut pas oublier cet attrait instinctif de l'Idée, qu'elle conserve si vif même au milieu de ses erreurs; pareille à un aveugle qui garde le désir de voir encore la lumière qu'il a perdue, et qui s'efforce de la recouvrer en ouvrant comme il peut les yeux et en dilatant les pupilles. C'est pour cela qu'en Allemagne, le rationalisme et le scepticisme ne peuvent être purement négatifs, comme en France; c'est pour cela qu'ils n'ont point pour unique but de détruire, mais aussi d'édifier. Emmanuel Kant a introduit un doute spéculatif, sans contredit le plus profond auquel l'esprit humain puisse atteindre; mais la raison pratique réédifie ce qu'a détruit la raison pure, et Kant adore le Dieu de la conscience, et il imagine un christianisme rationnel. Fichte, Schelling, Hégel, en dépit de leur panthéisme, voudraient être chrétiens, et parfois on sent poindre chez eux l'homme catholique. Dans les rationalistes bibliques, on rencontre la même lutte entre la logique et l'instinct; et un d'entre eux, qui s'est de nos jours acquis une triste célébrité en ce genre d'études, voudrait remplacer l'Evangile de l'histoire par un Evangile idéal et philosophique [1]. Tant il est difficile d'éteindre le feu divin qui anime les derniers nés de l'Orient!

Les Italiens, dont l'origine est surtout hellénico-pélasgique et qui furent transplantés en Europe dès les temps les plus anciens, participent au génie oriental, moins que les Allemands, mais beaucoup plus que les races celtiques. Nous occupons comme un milieu entre les deux autres nations; nous sommes peut-être moins que les Celtes propres à appréhender les choses sensibles, et nous n'avons pas la force

1 STRAUSS, *Vie de Jésus*, trad. par Littré. Paris, 1840, tom. II., part. 2, p. 765-773.

qu'ont les Germains pour saisir les concepts rationnels. Mais si cela nous est nuisible d'une part, de l'autre nous en retirons un avantage; car en réunissant les deux qualités contraires, et les tempérant l'une par l'autre, comme le veut l'art, en les harmoniant logiquement, comme on doit faire à l'égard des contraires, nous jouissons de leurs avantages, et, comme elles ont besoin l'une de l'autre, nous atteignons dans les deux l'intégrité et la perfection. Si l'on compare la langue italienne aux deux langues française et allemande, on trouvera peut-être que le génie de la nôtre participe aux propriétés des deux autres; elle est plus analytique que la seconde et plus synthétique que la première. Les Allemands, spéculateurs fort habiles et très-pénétrants, ne paraissent pas rendre leurs concepts aussi bien que les Italiens, et ils sont sans contredit au-dessous des Français sous ce rapport; aussi, dans leurs livres, les idées sont souvent nuageuses, parce qu'elles ne sont pas purement dessinées, et qu'elles manquent du relief des formes. D'autre part si le dessin des Francais est plus limpide et plus net que celui des Italiens, ceux-ci, je crois, ont en revanche un plus mâle pinceau et un ciseau meilleur; car le relief qu'on donne aux idées est en proportion de l'écho que ces idées éveillent dans l'âme de l'écrivain. Or, la pensée et l'imagination chez les Italiens, est plus forte et plus sentie que chez les Français (57). Du reste, quelles que soient les opinions sur ce point, les Italiens ne doivent pas oublier que leur facilité à se laisser impressionner par les objets extérieurs, leur habileté à l'exprimer, et les délices du pays qu'ils habitent peuvent aisément leur faire négliger ou corrompre les vérités plus importantes; aussi n'est-ce pas sans raison que la Providence a allumé au milieu d'eux cette vive flamme qui peut communiquer aux hommes froids et aveugles la lumière et la chaleur qui donnent la vie.

Déjà, au moyen-âge, diverses causes avaient concouru à éloigner quelque peu les Italiens de la bonne voie en philo-

sophie. Le corps de la nation n'avait jamais été infecté ni corrompu; mais les hommes incrédules ou indifférents en matière religieuse ne marquaient pas même en ce temps. Peut-être, comme l'a soupçonné un auteur [1], la précoce incrédulité du moyen-âge se rattache-t-elle aux dernières filiations de l'Arianisme, qui, remontant lui-même aux doctrines des gnostiques, peut être regardé comme le rationalisme le plus ancien qui ait levé l'étendard de la guerre contre le christianisme, qu'il a combattu dès son berceau. Mais sans examiner ce point, au sujet duquel, du reste, on ne peut former que des conjectures, il est certain que si l'incrédulité italienne en ces temps grossiers n'eut pas d'origine antique, elle s'accrut, s'alimenta principalement dans les cours; d'abord, dans le palais impérial de Frédéric II, puis dans les palais des petits tyrans italiens, et en particulier dans ceux des Ezelin, des d'Anjou, des Visconti, des Médicis, des Sforza, des Farnèse, des Gonzague et des princes d'Este. La civilisation, qui aboutit à la corruption quand les améliorations des sensibles l'emportent sur les progrès moraux, et les faits sur les idées, enfante d'ordinaire une espèce de sensualisme spéculatif et pratique, peu différent de l'impiété; celui-là naît pour l'ordinaire dans les classes nobles, chez lesquelles abondent, avec la culture civilisatrice, les moyens de corruption. Aussi voit-on que le déclin des croyances religieuses en Italie date de la même époque que ceux qui ont fomenté la désunion, et qui, après l'avoir morcelée et tyrannisée, ont appelé sur elle les étrangers, et ont scellé du dernier sceau l'esclavage de leur patrie.

Parmi les philosophes du moyen-âge, un grand nombre négligèrent la tradition scientifique, en prenant pour point de départ la philosophie arabico-grecque, c'est-à-dire, l'Aris-

1 ECKSTEIN. *Le Catholique*, tom. 1, p. 282, 283.

tote des Arabes, comme s'il eût été leur unique, ou presque leur unique prédécesseur. C'était aller évidemment contre la raison, qui prescrit *de ne pas remonter, en philosophie, à un des premiers ou au premier anneau de la chaîne scientifique, sans reparcourir les anneaux intermédiaires et légitimes de la tradition;* car autrement, le fil traditionnel se rompt, et la science rétrograde. Une autre erreur des Scholastiques fut de préférer Aristote à Platon, beaucoup moins hétérodoxe, sous plusieurs rapports, que le philosophe de Stagire. Or, on n'erre pas impunément dans les doctrines, dans les doctrines philosophiques surtout; aussi ne doit-on pas s'étonner si le culte excessif du péripatétisme engendra le nominalisme et cette secte ambiguë des conceptualistes, comme on les appelle aujourd'hui, laquelle ne diffère pas essentiellement de l'autre; toutes deux aplanirent la voie à toutes les erreurs de la philosophie moderne, et furent le sensualisme et le psychologisme du moyen-âge. Les philosophes italiens du xv[e] siècle et du suivant aggravèrent le mal en annulant les traditions chrétiennes, et en refoulant la lumière des vérité idéales vers les ombres du paganisme. Aussi leur œuvre, utile, admirable même sous le rapport de l'érudition, fut en philosophie une vraie rétrogradation. Et cela est si vrai, que quiconque veut refaire aujourd'hui la tradition scientifique, peut presque les laisser de côté (j'en excepte Bruno) et remonter droit aux Scholastiques.

J'ai fait cette courte digression pour montrer comment, en Italie, le terrain était en partie préparé à recevoir la semence du luthéranisme, et à la faire germer avec une exubérance et une rapidité plus grandes même qu'en Allemagne. Je parle des classes élevées et corrompues, et non de l'universalité des Italiens qui s'est toujours montrée l'ennemie des nouveautés licencieuses. Les deux Socin menèrent à sa perfection le principe protestant, en s'en servant pour détruire l'ontologie chrétienne, comme Luther s'en était prévalu pour renver-

ser le culte et la hiérarchie catholiques. Le moine saxon avait combattu la hiérarchie et la tradition; les deux gentilshommes de Sienne firent la guerre à l'Idée elle-même, et lui substituèrent un nominalisme et un sensualisme déguisés sous un masque de rationalisme, et tempérés seulement par ces rudiments ou simulacres d'Idée que la science païenne avait sauvés des ruines de la vérité primitive. Aussi, tandis que les protestants n'empruntaient aux auteurs païens que l'accessoire et l'élocution, les sociniens ressuscitèrent le fond de leur esprit et de leurs doctrines. En effet, par cela même qu'il répudie le sur-intelligible idéal et révélé, le Socinianisme obscurcit, en rigueur de logique, l'intelligible; il le dépouille de cette pureté, de cette perfection que lui donnent les doctrines évangéliques, et il réduit la sagesse du Christ à l'étroite mesure de Socrate et de Platon; il substitue, en définitive, à l'Idée splendide et adéquate du Catholicisme, l'Idée tronquée et nébuleuse de la philosophie païenne. Les vérités supra-rationnelles de la révélation ne sont conservées par le Socinianisme qu'en apparence, ce n'est qu'une manière de parler, une expression de l'intelligible, et son but en cela était d'établir une harmonie apparente entre l'aristocratie socinienne et la multitude, et de former une doctrine exotérique à l'usage du seul vulgaire (58).

Le premier pas dans le chemin de l'erreur fut fait par les Allemands; le second par les Italiens; le troisième et dernier fut le fait des Français, chez qui domine le génie celtique. Au seizième siècle la France n'était pas assez civilisée pour pouvoir entrer dans une voie qui exige une certaine habitude des sciences spéculatives; et Calvin, dans les doctrines idéales, n'a fait que copier Luther. Mais au siècle suivant, Descartes acheva d'épuiser le principe protestant en transportant ce funeste germe des doctrines religieuses aux sciences spéculatives. Et en effet, la méthode cartésienne dans la spéculation, est en parfait accord avec la méthode protestante dans les

croyances, puisque l'examen introduit par Luther est la pure analyse appliquée à la religion. Or, quand elle n'est pas précédée de la synthèse, l'analyse implique le doute, anéantit la foi, et en remontant du particulier au général, elle suit une voie contraire à la marche rationnelle. La méthode analytique et l'examen, employés sans une synthèse préalable, répugnent également et essentiellement à la foi et à la raison ; l'une et l'autre conviennent à la psychologie et aux autres sciences secondaires (encore faut-il noter que ces sciences ont besoin d'une base synthétique), mais ni l'une ni l'autre ne conviennent à l'ontologie, qui est la science première et suprême. La vérité idéale, intuitive et révélée, est de sa nature axiomatique ; elle arrive à l'état de science par la déduction et non par l'induction, par la synthèse et non par l'analyse, en un mot, par une méthode tout-à-fait contraire à celle qu'on emploie dans les sciences naturelles et dans la philosophie secondaire. L'analyse ne peut venir qu'après ; quand elle précède, elle ne peut fournir d'autres secours que ceux d'un simple instrument préparatoire. La synthèse primitive constitue, en religion, la foi catholique, et en philosophie, la foi rationnelle en l'Idée. La synthèse primitive est la connaissance de la vérité contemplée, soit dans les analogies, soit en elle-même, par le moyen de la parole hiératique. Quand l'esprit de l'enfant catholique, formé et disposé par la double instruction du catéchisme et de la grâce, de l'Eglise et de Dieu, arrive à ce degré de connaissance qui lui permet de dire avec conscience et pleine liberté : Je suis et je crois, alors il acquiert la double foi humaine et chrétienne. La connaissance suffisante de la vérité intelligible et sur-intelligible, qu'il a reçue de la parole éducatrice, rend intime sa persuasion et raisonnable sa soumission. Il a appris de l'enseignement ecclésiastique les vérités rationnelles et les dogmes mystérieux de la religion ; il admet les premières en vertu de leur évidence, et, guidé par la lumière qu'elles répandent, il croit

l'autorité qui exprime et accompagne la parole révélatrice, il croit aux mystères incompréhensibles, sous la garantie de l'autorité qui les enseigne. Ainsi l'homme qui, par la grâce du premier rit qui l'accueille à sa naissance, était devenu chrétien en habitude, le devient en acte, s'approprie librement l'Idée parfaite, et avec elle il devient membre de la cité spirituelle, et acquiert le droit de citoyen dans le royaume de Dieu. Nul ne peut déterminer l'instant précis ni le mode spécial de cette opération dans chaque individu, puisque la vérité absolue et multiforme du christianisme peut influencer l'esprit de mille manières différentes, et que l'expression divine qui en accompagne et en accroît l'efficacité, peut se proportionner de diverses manières au caractère particulier de chaque enfant, et aux conditions où il se trouve placé. Mais ce qui est manifeste, c'est que la foi chrétienne et la foi rationnelle dans l'enfant instruit convenablement ne sont jamais précédées de l'analyse, du doute, de l'examen, et que la méthode cartésienne et protestante répugne pareillement à la religion et à la nature. Dans les deux cas, on anéantit la foi par le scepticisme, pour pouvoir la créer de nouveau par l'examen : on renonce à la possession d'un don si précieux, reçu de l'éducation, et l'on court le grand danger de ne pouvoir le recouvrer; pareil à cet homme qui aurait en ses mains un grand trésor nécessaire à son existence, et qui aimerait mieux le jeter dans la mer, pour avoir le plaisir de le repêcher, en se fatiguant et en nageant au risque de se noyer. Et en effet, la foi qui est l'innocence de l'esprit, est semblable à l'innocence des mœurs; il est beaucoup plus facile de la conserver quand on l'a, pourvu qu'on emploie la vigilance convenable, que de la recouvrer quand on ne l'a plus. La foi est la vie des âmes, et les âmes, comme les corps, ne peuvent sortir du sommeil de la mort ni ressusciter sans miracle.

Le Cartésianisme empire encore la méthode protestante et en développe le germe funeste. Dans ses commencements.

cette méthode fut sceptique à l'égard de la révélation, mais du moins elle reconnut l'authenticité de la Bible, qu'elle prend pour guide dans la recherche des vérités révélées ; elle reconnut toutes les vérités morales qui sont connaturelles à l'esprit humain. Le scepticisme de Descartes, au contraire, est universel, et par là même qu'il s'étend à toutes les vérités, qu'il n'en épargne quelques-unes sous condition qu'à l'aide d'une clause absurde et ridicule, il s'enlève tout moyen de réédifier la science. Luther et Descartes sont d'accord en ce point : ils veulent l'un et l'autre recomposer la vérité par l'examen ; mais le premier restreint son œuvre aux dogmes révélés, tandis que l'autre l'étend à la vérité universelle et absolue. Le premier travaille sur certaines données naturelles qui lui restent, l'autre travaille sur le néant. La prétention de l'un est une insigne témérité, celle de l'autre une folie ridicule.

De ce que nous venons de dire, il sort une conséquence d'une très-haute importance, c'est que l'invention du psychologisme doit être attribuée à Luther plutôt qu'à Descartes. L'hérésiarque a jeté en terre le germe fatal, le philosophe français l'a développé. Le premier a substitué en religion la méthode psychologique à l'ontologique, le second a appliqué cette innovation spécialement à la philosophie, et par elle à tout le scible. L'un a brisé le fil de la tradition religieuse, l'autre a répudié complètement la tradition scientifique. De Luther et de Descartes sont nées la fausse philosophie et la théologie menteuse, deux fantômes monstrueux qui règnent maintenant partout où le principe catholique est éteint ou languissant. La philosophie et la théologie moderne, nées d'une même méthode vicieuse, ont suivi une marche tellement analogue, je dirais même tellement parallèle, qu'elle mériterait d'être l'objet d'une étude spéciale. Toutes les fois que l'une fait un pas dans la funeste voie de l'erreur, l'autre en fait autant. Les égarements de l'une trouvent un écho dans les

égarements de l'autre, et elles se répondent en tombant dans l'abîme. Le principe avait été le même dans les deux sciences, la fin a été pareille ; il y a plus : la fin a été pour l'une et pour l'autre un retour vers le principe. La philosophie cartésienne est arrivée au scepticisme, et la théologie luthérienne au rationalisme biblique, qui est le scepticisme théologique ; car la première nie toute vérité naturelle, comme la seconde repousse toute vérité surnaturelle. Le scepticisme, point commun d'où elles étaient parties, a été le terme où elles se sont arrêtées. Sorties du néant, elles sont retournées au néant.

Le protestant croit pouvoir apprendre la vérité révélée dans la seule lecture des livres saints ; Descartes pense pouvoir retrouver la vérité naturelle dans la contemplation et l'étude du moi. Aussi, de même que, à parler selon la rigueur de la logique, il y a, ou du moins il peut y avoir, selon Luther, autant de christianismes que de lecteurs de la Bible, de même il vous faut admettre autant de philosophies qu'il y a de philosophes, si vous êtes disciple de Descartes, restaurateur de la vérité subjective imaginée par Gorgias et par Protagoras. Et par le fait, l'objet sort du sujet, et l'intelligible du sensible, selon le système cartésien ; et la formule grammaticale de son principe indique le caractère subjectif et la faiblesse universelle de la doctrine qui en découle. En effet, si quelqu'un disait : *Mon esprit pense, donc il est*, ses paroles auraient trait, en quelque facon, à une vérité générale, absolue, indépendante ; mais lorsque, au contraire, on pose ce principe : *Je pense, donc je suis*, on concentre la vérité dans sa propre individualité ; on base, pour ainsi dire, la philosophie sur la personne du philosophe. Et cela est si vrai, que Descartes proteste ouvertement qu'il ne veut point ici faire un enthymème, réductible en syllogisme, mais exprimer seulement un fait primitif ; car, dans le cas opposé, il faudrait sous-entendre une proposition nécessaire et générique : *Ce qui pense, est.* Au contraire, Descartes met la source du vrai en lui-même.

déduit l'être de sa propre pensée, comme s'il disait : *Je suis le vrai absolu*. Et comme il énonce le principe de toutes nos connaissances, en le personnifiant en lui-même et en parlant à la première personne, il s'égale au Dieu de Moïse disant : *Je suis celui qui suis*. Le caractère propre du Cartésianisme, qui veut tirer l'intelligible du sensible, et faire de Dieu lui-même une créature de l'esprit humain, voire une créature de l'esprit de Descartes, ne pouvait se manifester plus clairement que dans cet axiôme. Entre créer Dieu par sa pensée et être soi-même Dieu, il n'y a pas grande différence ; aussi ne doit-on pas s'étonner que le père de la philosophie moderne ait trouvé parmi ses descendants d'Allemagne un génie fort et puissant qui a tenté l'entreprise et l'a exécutée complètement (59).

Il est de mode aujourd'hui, bien plus encore qu'autrefois, de répéter à chaque instant certaines maximes intrinsèquement fausses, sans les examiner, en les érigeant en axiômes et en leur donnant une valeur qu'elles ne doivent qu'à la répétition fréquente qu'on en fait ; c'est de la fausse monnaie qui a cours dans la république des lettres. Telle est, par exemple, cette proposition : *Descartes est le créateur de la philosophie libre des temps modernes*[1]. Je ne cite que ce passage tiré d'un ouvrage estimable au point de vue de l'érudition, et dont l'auteur, français d'origine et allemand par adoption, résume en lui l'alliance des principes cartésiens avec la philosophie allemande de nos jours. Je pourrais citer une centaine de textes qui prouvent tous la même chose. L'assertion émise plus haut est absolument fausse, si par liberté on n'entend pas la licence, qui est sa plus grande ennemie (60). Descartes a voulu faire sortir de l'esprit humain la liberté philosophique, comme d'autres ont osé faire dériver la liberté civile de la volonté du peuple. Descartes et les autres ont détruit la

1 Ch.-L. Michelet, *Ex. crit. de la méth. d'Arist.* Paris, 1836, p. 249.

liberté. La doctrine de Locke et de Rousseau sur la souveraineté du peuple n'est autre chose que le psychologisme appliqué à la politique, et l'asservissement de l'ontologie à la psychologie, dans la science civile. C'est annuler l'Idée que de la faire dépendre de l'homme; c'est soumettre l'homme à la pire des servitudes, celle des sens et de lui-même, que de faire sortir l'intelligible du sensible. La seule liberté sincère et légitime consiste à rendre un hommage libre à l'empire de l'Idée, qui, en arrachant l'homme à la servitude de lui-même et du monde, le soumet au doux empire de l'esprit créateur. Lorsque l'esprit humain veut se révolter contre ce suprême et légitime empire, il devient esclave et jouet de la nature sensible; car l'homme ne communique avec lui-même, qu'en tant qu'il fait partie des êtres naturels, qu'en tant qu'il est doué de facultés sensitives. Ce n'est pas ici une simple assertion : il est à remarquer que depuis Descartes, la philosophie a été l'esclave de l'imagination et de la poésie, des sens et de la nature physique. Les sensualistes français et anglais sont plutôt des physiologues que des philosophes; les panthéistes allemands sont moins des philosophes que des poètes.

L'existence de la pensée propre une fois posée, comme premier principe de la vérité, Descartes en conclut l'existence de Dieu, parce que parmi ses propres concepts, il trouve celui de l'être infiniment parfait. C'est de cette notion qu'il déduit la réalité de la chose qu'elle représente, et il en donne deux preuves : d'abord, le concept doit avoir une cause extérieure et proportionnée; de plus, l'existence de l'être représenté par ce concept est contenue dans son essence. La première de ces preuves n'est que la moitié de l'argument connu sous le nom d'argument de causalité; en conséquence, sa force est diminuée d'autant. Quant à la seconde preuve, il serait étonnant de voir qu'elle a pu sortir d'un cerveau philosophique aussi léger que celui de Descartes; mais il est peut-être trop évident que l'intrépide Français l'a volée aux scholastiques, et peut-

être à saint Anselme, en se gardant toutefois d'avouer son larcin. Je dis peut-être, parce qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Descartes a lu le *Monologium* ou le *Proslogium* : la doctrine commune des écoles, affirmant qu'en Dieu l'essence s'identifie avec l'existence, contenait le fond de la preuve cartésienne. Mais Descartes ne manque pas de nous avertir en cet endroit même de sa marche philosophique, qu'un argument aussi profond n'a pu être une découverte de son génie ni un fruit de son jardin. Car, en cet endroit précisément, il tombe dans une de ces lourdes et splendides contradictions qui sont plus évidentes que le soleil à son midi. Il vient d'établir que la conscience de la pensée propre est la première vérité et la base de toute certitude, et, peu après, voilà qu'il affirme, en parlant de Dieu, que toute vérité et toute certitude dépendent de la véracité de sa nature. Et ainsi, il déduit sa légitimité de l'Idée de Dieu, de la conscience, et la valeur de cette conscience, de l'Idée de Dieu (61). Non content de ce beau cercle vicieux, dont rougirait un mince écolier de logique, il tombe après dans une contradiction sinon moins grande que la première, du moins plus étonnante encore ; il affirme que les vérités métaphysiques, morales, mathématiques, et les vérités absolues de tout genre, dépendent du libre arbitre de Dieu ; en sorte que si le tout est plus grand que la partie, si l'injustice est un crime, si l'effet suppose une cause ; c'est parce que Dieu l'a ainsi voulu, bien qu'il eût pu vouloir et décider le contraire. Samuel Clarke, tout enfant, ayant appris que Dieu était tout-puissant, se disait à lui-même que la puissance divine n'aurait pas pu anéantir l'espace contenu dans la chambre qu'il habitait. Ce concept, sous son expression enfantine, cachait un fonds de vérité et de profondeur qui faisait présager un métaphysicien plus qu'ordinaire. Descartes, lui, puissant mathématicien, et dans l'âge mûr, a cru qu'il était possible à Dieu de faire que deux fois deux fassent cinq. Et pourquoi ne pas

donner à Dieu le pouvoir de s'anéantir lui-même, le pouvoir d'être et de n'être pas tout ensemble ? Pour un métaphysicien, cette concession ne serait pas plus étonnante que la première. En tout cas, la première supposition peut servir de pierre de touche pour apprécier le génie philosophique de son auteur (62).

Mon dessein n'est pas de parcourir toutes les parties du système de Descartes ; je veux seulement en examiner les principes et les fondements, en tant qu'ils font connaître le vice principal de la philosophie moderne. Dans le chapitre suivant, où j'exposerai la synthèse idéale, j'ajouterai à ce que je viens de dire quelques observations plus détaillées sur la maxime cartésienne. Il me suffit pour le moment d'avoir noté que le psychologisme fait le fond d'une pareille doctrine ; d'avoir démontré qu'elle s'embarrasse, dès ses premiers pas, dans des paralogismes sans nombre, et qu'elle accuse une témérité, une négligence et une légèreté incroyables. Si l'on rencontre dans ce système quelques bonnes parties, ce n'est pas à Descartes qu'il faut en savoir gré ; car il n'y a aucune de ces parties dont il soit l'auteur, et de plus, elles répugnent toutes évidemment à ses principes ; ce n'est donc pas à lui qu'il en faut savoir gré, mais bien à cette incapacité de logique tellement singulière, qu'il serait difficile peut-être d'en trouver un second exemple dans toute l'histoire. Ses successeurs, meilleurs dialecticiens que lui, nous ont montré le principe cartésien dans la nudité et la crudité de ses hideuses conséquences. Au reste, quand on considère la doctrine cartésienne dans son ensemble, on a beau user d'indulgence et faire abstraction du désaccord manifeste de ses différentes parties, on ne peut voir en elle qu'une ébauche toute superficielle. Après avoir, d'un trait de plume, donné congé à toute la philosophie humaine, il entreprend en quelques pages de reconstruire le monde idéal en son entier, et de *décrire l'univers dans son ensemble*. Dans cette œuvre gigantesque,

herculéenne, il glisse, et le plus souvent il saute à pieds joints sur les matières les plus importantes, les plus ardues, les plus profondes ; et cela, avec un laisser-aller, une rapidité, une franchise, une étourderie que je ne sais si je dois nommer cavalière ou bien française, mais qui, à coup sûr, est très-insupportable. Ne vous semble-t-il pas, à lire Descartes, voir un jeune soldat plein de vivacité, d'esprit, de feu, d'arrogance, faisant fi des choses d'autrui et grand cas des siennes, qui parcourt l'Europe en poste, fait de la philosophie impromptu, en parlant comme à Paris, et qui vous donne dans sa manière de faire le symbole de la doctrine qu'il professe? Pour moi, quand je compare les œuvres philosophiques de cet écrivain aux Dialogues de Platon, à la Métaphysique d'Aristote, à la Trinité de saint Augustin et à la Somme du philosophe d'Aquin, je ne trouve rien à comparer à la pétulance du philosophe français, sauf la simplicité modèle de ses admirateurs. Je le répète, Descartes fut un grand mathématicien, mais un fort mauvais philosophe. Il ne m'appartient pas de le juger comme physicien, mais je crois pouvoir affirmer, sans crainte de me tromper, que ses principes étaient, sous une foule de rapports, beaucoup plus dignes des temps d'Anaximandre, de Démocrite et de Lucrèce, que du siècle de Galilée. Son atomisme témoigne d'un savoir bien plus grossier et plus imparfait que celui d'Empédocle et d'Héraclite. Il a dit : *Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je vous ferai un monde*. Ces paroles, que quelques-uns ont qualifiées de sublimes, me paraissent ne rendre qu'une jactance digne de Gradasse philosophe. *Donnez-moi un point d'appui, et je souleverai le monde*, a dit Archimède ; et ce mot est vraiment sublime, parce que, sous une forme hyperbolique, il exprime une vérité : la force merveilleuse du levier. Mais le mot de Descartes est ridicule, parce qu'il est faux. Dieu lui-même n'aurait pu faire le monde, s'il n'avait créé que des atômes et le mouvement, sans les forces organiques et inorganiques de la nature.

Plusieurs modernes ont assimilé la réforme philosophique de Descartes à la réforme de Socrate. Mais la ressemblance n'est qu'apparente. Socrate a dit : Γνωθι σεαυτον ; c'est-à-dire, contemple-toi, étudie-toi toi-même dans l'Idée divine; mais il y a loin de là à la folie de vouloir fonder logiquement sur la connaissance intérieure de l'homme la vérité absolue, et Socrate ne s'y est pas trompé. Sa psychologie est la propédeutique, et, pour ainsi parler, le noviciat pédagogique de l'ontologie ; mais elle n'en est point la base. En outre, la doctrine de cet homme sublime fut plutôt populaire et préparatoire qu'autre chose, et ce qu'il faut y rechercher, c'est moins la vigueur des sciences spéculatives que le sens droit et la sagesse pratique. Mais ce qui différencie surtout Socrate de Descartes, c'est que le premier a pressenti la théorie des idées absolues et qu'il en a donné le germe, que Platon vint ensuite développer [1]. Celui-ci, en entendant la parole de l'oracle de Delphes au sens ontologique, s'est montré fils légitime de Socrate ; ce qu'on ne peut dire de Malebranche à l'égard de Descartes. L'auteur de la vision idéale est le successeur direct des néo-platoniciens et de saint Augustin (63).

Les idées innées de Descartes diffèrent essentiellement de celles de Platon (64). Les premières sont des notions imprimées dans l'âme, desquelles logiquement on ne peut rien tirer d'objectif ; tandis que les idées de Platon sont hors de l'âme, sont éminemment objectives et absolues. Les premières ne peuvent avec vérité s'appeler innées, sinon par rapport à nous, et l'on devrait plutôt les nommer *concréées* ou *connées ;* les secondes, au contraire, sont innées en elles-mêmes. En conséquence, Descartes a fait rétrograder la philosophie de plusieurs siècles ; il a fait plus, il l'a corrom-

1 Cons. Ritter, *Hist. phil., trad. par Tissot*, tom. II, part. Ire, p. 1-48.

pue et rapetissée, si on la compare avec l'antique science païenne du monde italo-grec et du monde oriental. De cette façon le philosophe français se trouve être bien en-deçà de la limite jusqu'à laquelle Gotama, Djaïmini, Patandiali et Kapila lui-même avaient conduit la science vingt ou vingt-cinq siècles avant lui. Merveilleux progrès, en vérité! Après cela, trouvera-t-on encore des gens qui pensent que cet homme a bien mérité des sciences philosophiques? Que penseriez-vous de celui qui dirait qu'Erostrate a bien mérité de l'architecture (65)?

Descartes, en posant la pensée comme principe de la philosophie, fonde celle-ci sur un fait, et place sur un premier fait la première vérité (66). Tout fait est un sensible, et tel est aussi le fait de Descartes. Il est certain que la maxime : *Je pense, donc je suis*, équivaut à celle ci : *Je sens que je suis pensant*, ou bien à celle-ci : *Je pense le sentiment que j'ai de moi-même*, et plus brièvement : *Je sens, donc je suis*. Au lieu de dire : *Je pense*, si l'on disait : *Je suis actif*, la proposition vaudrait mieux, en ce sens que l'activité intime de l'esprit est la racine de la pensée, et la première forme sensible sous laquelle nous nous sentons nous-mêmes. Mais de quelque façon qu'on tourne la maxime, toujours elle exprimera un fait sensible, parce que l'activité, la pensée et toutes les autres facultés et opérations de notre âme ne se manifestent à la réflexion que comme des sentiments, et nous ne pouvons savoir que nous pensons et que nous agissons, qu'à la condition que nous nous sentirons doués d'une puissance cogitative et d'une puissance active. La pensée connue par la réflexion est un pur fait de la conscience, qui appartient au sens intime; aussi le Cartésianisme, en prenant son point de départ dans la conscience, place dans un phénomène de la faculté sensitive la base de la science. Or, comme tout système qui fait dériver la connaissance humaine du sensible s'appelle sensisme, on doit regarder Descartes comme le lé-

gitime auteur du moderne sensisme psychologique. De cette considération suit encore une autre conséquence : c'est que Locke, Condillac et tous les sensualistes plus récents, matérialistes, fatalistes, immoralistes, athées, sont de vrais et purs cartésiens, à considérer le principe dont ils font la base de leurs spéculations. Et cela n'en est pas moins vrai, quoique les disciples de Locke n'admettent que la sensation et non le sens intime; car la sensation et le sens intime ont cela de commun qu'ils ont des formes sensitives, destituées d'objectivité absolue, et le caractère essentiel du sensisme consiste précisément à admettre quelqu'une de ces formes, n'importe laquelle, comme base de la connaissance humaine. Il suit de là qu'on doit ranger parmi les sensistes, les fauteurs mêmes de cet idéalisme, qu'on pourrait appeler idéalisme psychologique, parce qu'il appuie ses doctrines sur les sensibles internes et non sur les idées objectives. Si, en ontologie, les sensistes modernes ne sont pas cartésiens, ce n'est pas à eux qu'il faut imputer cette dissemblance illogique; c'est à Descartes. Descartes a renié son point de départ dans la recherche des réalités et il a fabriqué un système ontologique qui ruine de fond en comble ses propres prémisses.

Il est certain que le sensisme est un système absurde en lui-même et très-funeste dans ses conséquences. Il bouleverse complètement l'ordre naturel des choses et déduit les idées des sentiments; tandis qu'une philosophie impartiale et profonde démontre que les sentiments viennent de l'Idée. Le sens intime et la sensation dérivent de la connaissance, parce que les sensibles, tant matériels que spirituels, tirent leur origine de l'Idée, qui leur donne, par un même acte créateur, la réalité et la cognoscibilité. On a dit : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu;* adage indubitable, entendu en un certain sens; mais il serait beaucoup plus juste de lui substituer celui-ci : *Nihil est in sensu, quod non*

priùs fuerit in intellectu [1]. Je le démontrerai ailleurs. Qu'on ne croie pas, du reste, que cette maxime mènerait à l'idéalisme ontologique. Les idéalistes disent que la sensation n'est autre chose que l'Idée transformée, et ils lui refusent, comme sensation, toute réalité. La cause de leur erreur se trouve dans leur formule ontologique, dont la formule psychologique n'est qu'une traduction et un calque. De même qu'ils refusent à l'Idée la faculté de créer dans la sphère des choses réelles, de même ils sont contraints de la lui nier dans l'ordre de la connaissance. Mais cette question sera traitée en son lieu.

C'est à la prédominance du sensisme dans l'âge moderne qu'il faut principalement attribuer la détresse à laquelle la philosophie est aujourd'hui réduite (67). Qu'on lise les ouvrages qui nous restent de plusieurs philosophes illustres de l'antiquité, qu'on essaie de recomposer les systèmes des autres avec les fragments de leurs œuvres qui ont échappé à la destruction du temps, et que l'on compare ensuite, en faisant abstraction des époques, l'idée que les anciens avaient de la philosophie avec ce que nous possédons actuellement d'œuvres philosophiques, je n'hésite pas à le dire, on sera porté à croire que les anciens sont modernes, et réciproquement; en d'autres termes, que le progrès de l'esprit humain s'est fait à rebours, que sa marche a été celle des écrevisses. Lisez seulement la métaphysique d'Aristote, et parmi les questions que cet illustre sage a approfondies, ou au moins touchées, voyez combien il s'en trouve qui sont de nos jours, je ne dirai pas négligées, mais ignorées, non pressenties même, et par qui? Par le plus grand nombre de ces philosophes qui, permettez-moi de le dire, sont les ennemis de la science, bien qu'ils en soient regardés comme les rois. Que dirons-nous des philosophes arabes, indiens, chinois, pourtant si

[1] Hégel en dit autant, mais dans un sens panthéistique très-différent du nôtre.

imparfaitement connus? Dans les Oupanischads et les Taotchings, l'Idée domine plus que dans les neuf dixièmes des philosophes français qui ont paru depuis les jours d'Abélard jusqu'aux nôtres, si l'on excepte S. Bernard, Gerson, Malebranche, et les illustres théologiens du XVII[e] siècle. Que dirons-nous de cette sagesse, la plus antique de toutes, dont l'éclat perce à travers les symboles, les traditions et les fables de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de la Phénicie, de l'Egypte, des populations pélasgiques, helléniques, celtiques et germaniques? Enfin, dans les ruines américaines, on devine une manière de philosopher supérieure en plusieurs parties à celle de notre siècle. Les vastes dimensions, et, pour ainsi parler, les proportions encyclopédiques et gigantesques de la philosophie se sont conservées au moyen-âge même, autant que le permettait la grossièreté de ces temps, grâce à l'autorité souveraine dont jouissait Aristote, et à la largeur de l'Idée catholique.

Mais de nos jours, la philosophie, hors de l'Allemagne, est réduite à deux ou trois points de psychologie; il y a plus, pour un grand nombre, elle est toute dans l'unique question de l'origine des idées. Sans doute cette question est importante, mais elle ne peut être traitée comme il faut et nettement résolue que conséquemment à plusieurs autres, et en particulier à plusieurs théorèmes ontologiques. La raison en est qu'on ne peut connaître la génération des idées, si l'on ne connaît auparavant la génération des choses, puisque pour nous la seconde est la dérivation et l'expression de la première. Les Allemands sont, en partie, exempts de ces défauts; leur méthode n'est pas, à la vérité, la vraie méthode ontologique, mais elle s'efforce de l'être; le cercle de leurs connaissances occupe un large espace, et il est parfois vicieux par trop de grandeur, défaut d'une science qui veut empiéter sur les droits d'autrui. Seulement, la philosophie allemande est rongée par le ver du panthéisme, qui empêche le génie de ceux

qui la cultivent de porter les fruits qu'on pourrait en attendre. Mais pour en revenir aux systèmes dominant dans les autres provinces de l'Europe, je dis que s'ils sont mesquins et grêles, comparés aux anciens, c'est un effet du sensisme, qui en infecte les racines. Tandis que les meilleurs philosophes de l'antiquité tiennent plus du génie chrétien que du caractère païen, les philosophes modernes, au contraire, se rapprochent moins de l'Evangile que des fausses religions antérieures à sa promulgation. Et cela se conçoit facilement, quand on considère que les doctrines anciennes, celles des platoniciens et des pythagoriciens, par exemple, étaient des ruisseaux moins éloignés de la source de la révélation primitive, que ne le sont des sources chrétiennes, le psychologisme et le sensualisme modernes. Les premières étaient traditionnelles, autant que le comportaient les ténèbres du paganisme; le psychologisme et le sensualisme moderne sont essentiellement hétérodoxes, et ils ont brisé tout lien avec la religion. La liberté effrénée dont ils se targuent est le ver qui les dévore, et qui les mène à une mort honteuse.

Outre que les sensistes sapent par les fondements toute spéculation, en plaçant dans les sensibles la base de toute connaissance et de toute existence, ils font plus encore : ils tuent, pour ainsi dire, toute discussion et toute science, et nuisent à toutes les parties de l'encyclopédie. A première vue, on pourrait croire que leur méthode de philosopher est utile aux sciences d'observation et d'expérience, en ce qu'elle convertit la philosophie elle-même en une science de cette espèce, et en ce qu'elle en fait, pour ainsi dire, une branche de la physique. Mais quiconque réfléchit attentivement, ne tarde pas à se convaincre du contraire. Sans pénétrer dans la nature la plus secrète des sciences naturelles, ce qui exigerait un long travail, je me contente de noter que, comme toutes les autres sciences, elles exigent, dans ceux qui les cultivent, un esprit subtil et profond, capable d'entrer le plus avant

possible dans les entrailles de son sujet. Or le sensisme, qui de sa nature est tout superficiel, puisque les sensibles ne sont que l'écorce des choses, doit engendrer dans ses partisans une disposition contraire à la profondeur, et à la longue rendre l'esprit aussi superficiel que le système. Et tel est en réalité ce système : on ne peut rien imaginer de plus frivole ni de plus superficiel, même à le prendre dans les livres des hommes qui l'ont soutenu avec le plus de génie. A parler en général, on ne peut pas dire que les sensistes aient du génie; ils ont plutôt de l'esprit; et d'ailleurs, l'esprit est la disposition le plus en rapport avec ce système philosophique. Lisez les écrits de Condillac, de Cabanis, d'Helvétius, de Destutt-Tracy, et vous ne pourrez certainement pas vous plaindre de ce qu'ils manquent d'esprit : ils en ont trop; mais du génie. c'est-à-dire, d'une pensée mâle et profonde, ils en manquent totalement. Leurs systèmes sont des tissus fins et délicats. mais microscopiques et très-ténus, qui n'ont pas plus de consistance que la toile d'araignée qu'un souffle déchire et emporte. Aussi, à ne considérer que ses formes, le caractère le plus frappant du sensisme, c'est la puérilité : on y trouve les airs, les traits d'un enfant, et bien souvent aussi l'innocence; car vous voyez que ces bons philosophes sont, pour la plupart, des hommes de la meilleure pâte du monde, qui n'ont pas le moindre soupçon de l'étonnante inanité de leurs systèmes; pareils à ces enfants qui arrangent des moulins de paille et élèvent des châteaux de cartes avec toute la gravité et tout le soin des marchands dans leur négoce. En somme, le sensisme est la philosophie tombant, ou plutôt retombant dans l'enfance; et ce système n'a pas d'autre importance que celle d'un jeu ingénieux, tel qu'est, par exemple, le jeu des échecs. Il y a plus : j'estime que les bons joueurs d'échecs sont plus difficiles à former et plus rares que les meilleurs sensistes, et je pense que les premiers sont d'autant plus utiles que les seconds à la société humaine, que

leur talent est plus exquis et leur passe-temps moins dangereux (68).

Les sciences historiques sont aujourd'hui en vogue pour plusieurs raisons : d'abord les matériaux archéologiques et philosophiques dont on peut disposer sont plus nombreux qu'autrefois ; ensuite, ces sciences, roulant sur les faits, paraissent avoir plus de solidité que les idées dans un siècle où l'on donne volontiers dans les chimères ou dans le scepticisme ; enfin elles plaisent plus aux esprits solides, qui, dans la disette où nous sommes de bonnes doctrines, ne peuvent se résoudre à se repaître de vent et de fumée. Aussi la prédilection pour l'histoire est-elle la marque d'un jugement sain, mais parfois peut-être un peu faible ; car les génies puissants n'aiment pas le plus souvent à se renfermer dans le cercle des phénomènes, il se plaisent à parcourir et à explorer largement, d'un pas libre et sûr, le monde rationnel, non moins que le monde sensible. Si le sensisme peut, d'un côté, favoriser les études historiques, d'autre part, il leur est nuisible ; et cela, non-seulement par la raison qu'il accoutume les esprits à n'effleurer que la superficie des choses, mais pour une autre cause encore, cause spéciale et inhérente à la nature intime de ce système. Cette cause, la voici : c'est que le sensiste juge du passé et de l'avenir par le présent, parce que le présent est la seule mesure temporaire qui fasse impression sur la faculté sensitive. Aussi est-il peu propre à connaître et à apprécier tout ce qu'il rencontre de faits étrangers à l'ordre actuel ; aussi manque-t-il complètement de cette qualité qui fait qu'un homme peut changer de nature au besoin et se transporter par l'esprit dans les temps et les lieux qui diffèrent le plus de nos mœurs par leur caractère et par leurs œuvres ; aussi manque-t-il de ce sens profond qui fait deviner l'antiquité, et sans lequel l'histoire des anciens peuples, en connût-on tous les détails, serait une énigme impénétrable. Pour la même cause, il est porté à rejeter le merveilleux et l'extraordinaire,

qui sortent des règles que suit habituellement la nature. Mais ce qui l'irrite le plus, ce qui excite en lui les transports de la haine la plus vive et la plus implacable, c'est le surnaturel. qui produit sur son esprit le même effet que la vue de l'eau sur les hydrophobes. Vous verrez des hommes tranquilles et fort doux de caractère perdre leur aplomb et leur gravité philosophique, rougir ou pâlir, entrer dans une colère très-peu mesurée, au seul mot de miracle prononcé sérieusement. Or, comme l'histoire de l'antiquité est pleine de merveilleux et de choses extra-naturelles, tant vraies que fausses, ces philosophes sont incapables de pénétrer le caractère de ce temps, par la raison qu'on ne peut entendre ni expliquer le surnaturel, même faux, c'est-à-dire, le *contre-naturel*, ni aborder les opinions qui l'ont produit et soutenu, sans admettre le vrai surnaturel. Ce dernier donne le cauchemar aux sensistes, parce qu'il implique la supériorité de l'Idée sur les sensibles, et qu'il déduit du libre arbitre de l'une les lois qui régissent les autres. Or le sensiste parfait nie complètement l'Idée, et n'admet d'autre réalité que la réalité sensible: en sorte que le surnaturel est pour lui aussi impossible à imaginer, qu'il est impossible que la nature puisse quelque chose contre elle-même. Quant aux sensistes mitigés, tels que sont presque tous les philosophes de notre siècle, bien qu'ils accueillent l'Idée, ils la subordonnent aux sensibles; et c'est de là que naît la répugnance qu'ils ressentent pour tout ce qui tient par quelque côté à l'extra-naturel et au merveilleux. Et en effet, voici qu'en Allemagne, et par conséquent en France, le rationalisme théologique a vicié l'histoire des religions, et rendu incompréhensibles les annales des peuples les plus anciens; car pour quiconque n'admet pas le concours d'évènements surnaturels, l'histoire primitive est un livre clos et scellé, les origines et les vicissitudes des cultes, même faux, sont inexplicables, et la philosophie de l'histoire devient impossible. La foi est l'œil de l'histoire, et la révéla-

tion est la lumière qui en éclaire les principes, le cours et la direction vers un but suprême et déterminé. Il pourra sembler étrange que l'Allemagne, siége naturel de l'Idée, ait pu voir naître et se fortifier chez elle le rationalisme théologique, qui est fils du sensisme; mais l'étonnement diminue, quand on considère que le panthéisme qui y domine, loin d'être pur de sensisme, est une simple forme de ce système, comme je le prouverai dans un autre endroit (69).

Pour montrer l'universalité du sensisme dans les temps actuels, et en apprécier toute la valeur, il est besoin de se reporter en arrière et de remonter au psychologisme introduit par Descartes, vrai et légitime père du sensisme. Les écoles nées du principe cartésien peuvent se diviser en cinq classes, qui correspondent, au moins en partie, à cinq époques différentes; je dis au moins en partie, parce que l'enchaînement mutuel des systèmes et la pluralité des nations contemporaines chez lesquelles la philosophie était cultivée, font que les classes susdites ne se succèdent pas toujours rigoureusement, selon l'ordre chronologique.

Nous rangerons principalement dans la première classe René Descartes, fondateur du psychologisme, bien que, par rapport à la religion, le véritable fondateur de cette méthode soit Martin Luther. Descartes est sensiste dans les principes et dans la méthode. Dans les principes, parce qu'il établit comme première vérité le fait sensible de la conscience; dans la méthode, parce qu'il va de la psychologie à l'ontologie, sans avoir préalablement parcouru le chemin contraire. En fait, le psychologisme et le sensisme sont identiques : l'un est le sensisme appliqué à la méthode, l'autre est le psychologisme adapté aux principes. Les caractères de cette première classe sont : 1° la prétention de fabriquer une philosophie entièrement à neuf; 2° la répudiation de la tradition religieuse et de la tradition scientifique; 3° le scepticisme préalable; 4° le dessein de vouloir baser l'ontologie sur la

psychologie, et de là la nécessité de répudier absolument l'antique psychologie, fondée sur les données ontologiques : 5° l'admission du sens intime comme première vérité ; 6° la prépondérance scientifique donnée à la personnalité humaine. et, en conséquence, l'autonomie de l'esprit, l'anarchie des idées, la liberté absolue de penser, dans l'ordre philosophique et religieux, et la licence civile, qui en est la suite.

Dans la seconde classe et au premier rang se place Jean Locke. Voici les caractères distinctifs de cette classe. Premier caractère : fusion de la sensation extérieure avec le sens intime, comme première vérité. Dans l'époque précédente, le sens intime dominait, et les sensations étaient considérées simplement comme des phénomènes secondaires et dérivatifs. Mais l'observation ayant montré que toute sensation présuppose une opération du sens intime, et *vice versâ*, les impressions internes et externes, et les deux puissances qui les perçoivent, savoir, la réflexion et la perception, furent réputées des affections et des facultés parallèles, simultanées ou presque simultanées et presque identifiées. On fit plus. Comme Descartes avait paru ne faire cas que du sens intime, les philosophes de la seconde classe donnèrent à leur tour une certaine prépondérance à la sensation, sans toutefois l'avouer expressément. Et cela doit être attribué à deux causes : d'abord, au caractère des sensibles externes, qui sont, pour la nature de l'homme, plus apparents et presque palpables ; ensuite, aux progrès et aux succès des sciences physiques, fondées sur l'observation de la matière : celles-ci, l'emportant alors sur les autres par la vogue qu'elles obtenaient et par l'autorité dont elles jouissaient, donnèrent aux sciences spéculatives une direction conforme à la leur. Deuxième caractère : la composition d'une psychologie régulière et complète, bien que fausse, appuyée tout entière et uniquement sur les données sensibles, internes et externes, et dont Descartes avait posé le principe, sans l'appliquer

L'honneur d'avoir déduit du principe cartésien une psychologie privée de base ontologique, appartient à Locke. Troisième caractère : la répudiation de l'ontologie cartésienne, comme contraire aux principes et à la méthode de Descartes, et trop semblable à l'ancienne ontologie, déclarée insuffisante par le philosophe français, et mise par lui au rebut comme une vieillerie. Quatrième caractère : l'omission et la répudiation implicite et tacite de toute ontologie. Sans réprouver ouvertement les recherches ontologiques, les philosophes de cette classe ne s'en occupent pas, ou ils les estiment un simple accessoire ; et s'ils en traitent, c'est pour la forme et par politique, plutôt que pour tout autre motif. Aussi, il ne leur vient pas en pensée de mettre de la connexion entre ces recherches théologiques et leur psychologie, et ils les fondent d'ailleurs sur des principes tels, qu'elles sont manifestement contraires à celle-ci.

Spinosa, les panthéistes allemands, et jusqu'à un certain point Georges Berkeley, appartiennent à la troisième classe. Ce qui la distingue des autres, c'est qu'elle a tenté de créer une nouvelle ontologie différente de l'ancienne, et destituée de base traditionnelle. L'invincible besoin de la vérité qu'éprouve l'esprit humain, devait nécessairement tourner les génies les plus profonds vers la difficile entreprise de créer une ontologie nouvelle, sur les ruines de celle qui avait été détruite. Mais pour atteindre le but, la marche fut différente : les uns, comme Berkeley et Fichte, partirent de la psychologie cartésienne, et l'un et l'autre, entraînés par la force rigoureuse de la logique, arrivèrent à l'idéalisme. Là, le premier s'arrêta, parce que, comme chrétien, il ne pouvait aller plus avant, tandis que le second, moins timoré, passa outre et tomba dans les doctrines du panthéisme. Spinosa, Schelling, Hégel abandonnèrent en apparence le principe et la méthode de Descartes, et prirent leur point de départ dans la substance infinie, dans l'absolu, dans l'Idée, pour expliquer le double

monde du réel et du scible. Je dis en apparence, car, je le prouverai ailleurs, la substance de Spinosa et l'absolu des philosophes allemands ne sont pas l'Idée pure, mais bien l'Idée mêlée d'éléments sensibles, ou, pour mieux dire, c'est un concept, un abstrait, un fantôme bardé d'éléments idéaux, une synthèse contradictoire de sensibles et d'intelligibles; et c'est en cela qu'ils se rattachent au principe cartésien. Or, l'Idée, dépouillée de sa pureté, exclut la force créatrice et conduit nécessairement au panthéisme, qui, consistant dans la confusion du subjectif et de l'objectif, de l'intelligible et du sensible, porte l'empreinte indélébile de la subjectivité et du relatif. Il n'y a point à s'étonner si les doctrines panthéistiques de Fichte, de Schelling et d'Hégel sont nées du système de Kant, de la même manière que le Spinosisme est sorti des principes de Descartes, parce qu'au fond la philosophie critique et la philosophie cartésienne sont identiques. Maintenant, quelle est la cause pour laquelle ces philosophes n'ont pas pu s'élever à l'Idée pure, quoiqu'ils l'aient voulu, et qu'ils l'aient cherché. C'est, d'une part, l'abandon de la double tradition, religieuse et scientifique, et de l'autre, la secrète influence qu'exerça sur leur pensée le principe cartésien, dominant alors.

La quatrième classe comprend Emmanuel Kant et les sensualistes français, depuis Condillac. Le premier prit pour point de départ le principe cartésien dans toute sa pureté, c'est-à-dire, la conscience de la pensée ; puis, abusant d'une rare puissance de génie analytique, il confondit l'intelligence avec le sentiment, et considéra la connaissance comme une simple forme subjective de l'esprit humain. Les sensualistes français furent les descendants immédiats de Locke. Locke avait ajouté et préféré la sensation à la réflexion; les sensualistes, ses successeurs, ne gardèrent, eux, que la sensation, transformèrent ainsi, sans l'abjurer, le principe cartésien, et en tirèrent le matérialisme, le fatalisme, l'immoralisme, l'athéisme, et le reste des honteuses misères qui

régnaient encore hier en philosophie. Ceux-là sont aussi superficiels que le métaphysicien allemand est profond ; car, sans parler de la différence du génie, les premiers partirent des sensibles externes, qui sont l'écorce du sentiment, et le second partit du sensible interne, qui en est l'âme et la substance. Au reste, bien que l'auteur du criticisme et les sensualistes diffèrent en plusieurs points, ils s'accordent en ceux-ci : 1° ils rejettent expressément, et ne négligent pas seulement l'ontologie, comme avaient fait les autres ; ils l'estiment impossible, et réduisent toute la connaissance scientifique possible à la psychologie ; 2° ils donnent à la connaissance la propriété du sensible, en en faisant une faculté subjective, et, par suite, en considérant le vrai comme relatif ; 3° ils introduisent un scepticisme mitigé et imparfait, et ils évitent le doute absolu, soit par droiture d'esprit, comme a fait Kant, soit par faiblesse d'esprit ou mauvais jugement, comme ont fait Condillac et ses disciples.

Enfin, il faut ranger dans la dernière classe les sceptiques absolus, qui arrivèrent au doute universel, par le moyen des principes du sensisme, et à l'aide d'une logique sagace et inexorable. Ils nient, David Hume à leur tête, la possibilité de toute psychologie dogmatique et de toute ontologie ; en d'autres termes, tout le réel et tout le scible. Du Pyrrhonisme, qui conserve encore une ombre de la philosophie, en ce sens qu'il la combat sérieusement avec ses propres armes, du Pyrrhonisme est née la sophistique vulgaire, ou la *miso-sophie*, c'est-à-dire, le mépris des sciences spéculatives, mépris qui n'est plus scientifique et pointilleux, comme celui des sceptiques, mais bien empirique et plébéien, estimant ces sciences une chimère qui ne mérite pas qu'un homme sage occupe ses loisirs à la réfuter. Telle est l'opinion dont une foule d'hommes, même très-savants dans d'autres sciences, honorent aujourd'hui la philosophie ; et à quoi en est-elle redevable? à la marche naturelle du psychologisme et du sen-

sualisme. Tout le monde sait quel mépris professait Napoléon pour l'idéologie et les idéologues. On l'a attribué à la crainte qu'il avait des esprits libres, que multiplie ordinairement la philosophie. Mais ce n'est point là mon avis. En effet, je vous le demande, quelle force et quelle importance pouvaient avoir ces jeux d'esprit qui couraient alors par le monde sous le nom d'idéologie, et dont un Garat, un Volney, un Tracy faisaient leurs délices? Un despote aussi habile que Napoléon aurait dû les réputer utiles et non les craindre. Mais il se moquait de ces papiers à cartouches farcis d'illuminisme, qu'on appelait traités d'idéologie; car son mâle génie ne pouvait se plaire en ces jeux mesquins, qui n'avaient guère plus de fond ni de consistance que des bulles de savon. Il pouvait croire à l'utilité de l'erreur, mais non pas de l'erreur puérile. La seule science digne de son vaste génie se trouvait dans la religion, des mains de laquelle il la reçut dans cette île qui fut sa prison et son tombeau, quand il fut initié aux mystères et aux espérances de la vérité par l'ontologie chrétienne (70).

Par cette esquisse rapide, on peut juger quelle a été la marche fatale du sensisme, et quels funestes effets a produits la doctrine de Descartes. Je n'ai parlé ni des modernes éclectiques de France, dont je dirai bientôt un mot, ni des Ecossais, ni de l'illustre Antoine Rosmini, parce qu'ils ne pouvaient facilement trouver place dans le cadre que j'ai tracé. Sans doute, à parler rigoureusement, Reid, Stewart et notre Italien sont psychologistes, puisqu'il n'y a pas de milieu possible entre cette doctrine et la doctrine contraire. Mais ce qui les distingue, c'est qu'ils n'établissent pas le psychologisme comme une méthode ou un principe absolu; ou s'ils le font, ils s'efforcent toutefois d'en sortir, ils chancellent souvent, et penchent du côté de la méthode légitime. Tant la force et la puissance de la vérité l'emportent sur la coutume dans les esprits droits, dans les génies solides et profonds. La

théorie de la perception, telle qu'elle est donnée par l'école d'Edimbourg, contient le germe de l'ontologisme. En effet, si la perception des sens se fait par l'appréhension immédiate de l'objet, et si l'objet perçu se trouve, même en tant que perçu, hors de notre âme, qui ne voit qu'il faut en dire autant de la connaissance rationnelle, et en conséquence de l'Idée, son terme immédiat? De la perception de Reid à la vision de Malebranche et de saint Augustin, il n'y a qu'un pas. De son côté, Rosmini, en établissant l'unité numérique de l'Idée [1], se rapproche tellement de l'ontologisme, qu'on pourrait presque le croire partisan de ce système, si d'autres endroits de ses ouvrages [2], et en particulier la doctrine fondamentale de son Nouvel Essai, n'y étaient absolument opposés.

Si j'affirmais que le sensisme est aujourd'hui la doctrine philosophique qui domine généralement en Europe, cette proposition pourrait paraître fausse en elle-même, et contradictoire à ce que j'ai dit ailleurs sur le même sujet [3]. Mais il faut distinguer deux espèces de rationalisme : l'un, qu'on peut appeler rationalisme ontologique, l'autre, psychologique. Le premier place le terme immédiat de la connaissance rationnelle dans son objet, c'est-à-dire, dans l'Idée; l'autre le met dans l'homme, et le considère comme une forme de l'esprit humain. Ce second rationalisme diffère du sensisme ordinaire, en ce qu'il distingue l'intelligence de la faculté sensitive, et les intellections des sentiments; mais il a cela de commun avec lui, qu'il considère la connaissance en elle-même, comme subjective, ni plus ni moins que les sensations et les sentiments. Il est vrai que les partisans de ce système considèrent les formes intellectuelles comme l'expression d'une vérité objective; en conséquence, ils sont dogmatiques, et leur doctrine est de beaucoup supérieure à celle

1 *Rinnov. della fil. del Mam. Esam*, cap. 44, p 507, seg.

2 *Ibid.*, cap. 52, p. 616, seg.

3 *Teor. del sovrannaturale*, num. 30, 221.

des sensistes. Mais, en bonne logique, ont-ils le droit d'affirmer la vérité objective ? Je ne le crois pas. Car si l'esprit n'appréhende pas immédiatement l'objet, jamais il ne pourra avoir la certitude logique de sa réalité. Aussi les rationalistes psychologistes ne peuvent éviter les funestes conséquences du sensisme, qu'en s'écartant des règles d'une logique rigoureuse [1]. Or, tous les philosophes rationalistes actuels que je connaisse, appartiennent à cette classe; tous sont plus ou moins psychologistes; et quelque brillants que soient ses dehors, quelque bonnes que soient en elles-mêmes ses conclusions illogiques, le psychologisme n'en est pas moins intimement vicié par le sensisme ; car, quiconque part de soi-même comme sujet, pour arriver à l'objet, est contraint de fonder sur le sensible toute la connaissance humaine ; et c'est à quoi se réduit exactement l'essence du sensisme.

Maintenant que nous avons jeté un coup d'œil général sur l'Europe, si nous en venons à examiner la France en particulier, nous verrons que les auteurs qui traitent des matières philosophiques spéculatives et pratiques peuvent se diviser en deux classes : je place dans la première les écrivains judicieux, et dans la seconde les extravagants. Les premiers ont du bon et du mauvais, selon les points de vue sous lesquels on les considère. Le sens droit qui domine dans leurs travaux mérite des éloges ; ils ont de la sincérité, du discernement, du bon sens ; ils aiment les routes connues et les chemins battus ; ils évitent les frivolités et les excès de tout genre : ils détestent avant tout les hommes exagérés. Comme ils connaissent sûrement les faits, ils n'aiment pas à marcher au hasard, ni à bâtir en l'air; les innovations absolues leur répugnent, et ce qu'ils aiment de préférence, c'est de perfectionner les doctrines ou les institutions reçues, sans jamais s'exposer au péril de dévier, pour aller à la recherche de ce

1 *Teor. del sovr.*, not. 12.

qui n'est pas communément admis. Ils choisissent avec tact et prudence, parmi les opinions en vogue, celles qui leur paraissent les mieux fondées et les plus utiles. Aussi le nom d'éclectiques, qu'on a donné spécialement à quelques-uns d'entre eux, qui professent un système philosophique particulier, leur convient parfaitement à tous. C'est pour cela qu'ils sont la plupart écossais en philosophie, constitutionnels en politique, chrétiens en religion. Et comme, pour l'ordinaire, les écrivains de cette classe sont des hommes mûrs et pleins d'expérience, ils montrent aussi, pour l'ordinaire, de l'aptitude au gouvernement de l'état et au maniement des affaires. A ces qualités estimables, ils joignent plusieurs défauts qui en sont presque inséparables. Le bon sens est leur règle de conduite, et le bon sens se forme, en grande partie, sur les jugements d'autrui, sur la pratique et sur l'exemple ; et il est rarement meilleur que la coutume ; en conséquence, ces écrivains se montrent incapables de saisir la vérité dans le cas où, pour l'admettre, il faudrait heurter de front l'opinion générale et le caractère du temps dans lequel ils vivent. Capables de choisir le bien, quand il se trouve déjà dans la masse des idées dominantes, et qu'il suffit, pour se l'approprier, de le séparer du mal, ils sont impuissants à le créer. Le bon sens n'a jamais fait, jamais il ne fera une découverte : nul homme doué de cette qualité seule ne peut être ni fondateur d'un nouvel ordre de choses, ni excellent réformateur, ni inventeur en quelque genre que ce soit. Aussi les écrivains dont je parle ont, il est vrai, de la solidité, mais ils n'ont pas la profondeur, qui est le résultat d'une intuition puissante ; ils n'ont pas la force, qui ne va point sans la profondeur. Ils sont sains plutôt que robustes ; et bien qu'ils ne manquent pas d'une certaine vigueur, leur esprit, l'allure de leur intelligence est plutôt féminine et délicate que mâle et athlétique. Ils sont habiles à faire connaître ce qui est, et non pas à trouver eux-mêmes ; ils sont parleurs élo-

quents et bons professeurs, mais penseurs médiocres, et par suite, plus capables de faire de bons discours que de bons livres ; car pour improviser dans un cercle ou dans une chaire, il suffit d'une bonne médiocrité ; mais une bonne médiocrité ne suffit pas pour écrire un livre, parce qu'un livre est un parler médité. Je ne crois pas que de leur école, pourtant si féconde en productions, il soit sorti beaucoup d'écrits qui puissent raisonnablement se promettre une vie d'un siècle.— Ils sont encore puissants dans l'analyse, mais faibles dans la synthèse ; seulement, la méthode analytique ne pouvant atteindre à toute sa hauteur sans le concours de la synthétique. on les voit rarement réussir complètement, même dans l'analyse. Aussi sont-ils exacts et clairs, plutôt que sagaces ou subtils ; et leurs investigations témoignent plus de perfection dans la forme, et moins d'excellence dans le fond. Accoutumés à faire consister la vérité dans un juste-milieu pratique, ils confondent et rejettent souvent la logique avec l'exagération, la perfection avec l'excès. En résumé, pour peindre en un seul mot le bon et le mauvais de cette classe d'écrivains, je dirai que leur caractère propre, dans le bien comme dans le mal, est l'*aurea mediocritas* d'Horace ; parmi les différents esprits qui composent cette classe, il en est plusieurs qui se distinguent par une heureuse médiocrité, peu qui s'élèvent au-dessus ; aucun n'est infime, nul n'est sublime.

L'autre classe de philosophes français a ce que la précédente a de mauvais, sans avoir ce qu'elle a de bon ; à un moindre génie et à une moindre science elle réunit une présomption et une audace incroyables. Elle est composée en très-grande partie de jeunes gens, chez lesquels l'imagination l'emporte sur un jugement sain ; elle compte aussi des hommes inexpérimentés, vieux d'années et jeunes de tête. en qui l'enfance de la raison et du génie semble être perpétuelle. Ceux-là veulent être innovateurs absolus ; ils veulent

créer une philosophie nouvelle, une société nouvelle, une littérature nouvelle, une religion nouvelle, en révolutionnant entièrement l'organisation morale et civile de l'humanité. A cette classe appartiennent les partisans de la démocratie pure, de la communauté des biens, du progrès continu, du christianisme humanitaire, et encore certaines sectes particulières qui font profession de vouloir refaire à neuf la société humaine. Il pourrait sembler étrange de voir attachés à ces sectes quelques noms consacrés par une réputation non vulgaire; mais il est trop évident que les grands hommes de notre âge auraient été fort petits à d'autres époques; ils sont comme ces hommes de taille ordinaire, qui semblent des géants dans le pays des Pygmées. Pour apprécier la pente rapide qu'ont suivie la littérature et les sciences spéculatives en France, depuis un siècle, et qui va chaque jour se précipitant d'une manière effrayante, au point qu'il ne lui faudra pas un second siècle pour plonger ce beau pays dans une véritable barbarie, si les sages n'y portent remède, pour apprécier cette décadence, il suffit de se rappeler les noms de ceux qui s'élèvent au milieu de la foule de leurs compatriotes, et que l'opinion française, panégyriste immodérée des choses nationales, porte aujourd'hui jusqu'aux astres. Mais revenons à nos extravagants. A voir la grandeur et la hardiesse du but, vous pourriez croire que leur école est la plus grande de toutes, si vous ne voyiez en même temps comment les moyens de ces hommes répondent à la fin qu'ils se proposent. Il y a chez eux la plus grande pénurie de ce sens droit, de ce jugement si nécessaire, aussi bien pour saisir la vérité spéculative dans les sciences et la vérité pratique dans la vie, que pour réaliser le beau dans la littérature et les arts; car le génie, sans le sens droit, est impuissant, comme le sens droit, sans le génie, est nul. Ce n'est pas qu'ils soient riches de génie ou pétris de science; leur génie est pour la plupart du temps vulgaire, et leur science fausse, mal digérée, superficielle.

Bien loin d'être profonds, ils sont obscurs et confus; ils prennent les paradoxes pour des découvertes; ils croient que l'étrange et l'inouï, par cela seul qu'ils sont tels, sont la vérité; et ne pouvant être neufs, ils donnent dans l'étrangeté. Il ne se plaisent que dans l'excès; et la modération leur déplaît, uniquement parce qu'elle est modération. Ils n'ont pas cette limpidité et cette justesse d'expression fréquente dans les autres écrivains; ce qu'ils aiment, c'est le style gonflé, poétique, affecté, sententieux : ils sont parleurs de mauvais goût, aussi bien que penseurs du jugement le plus détestable. Ils confondent, dans leurs discours et dans leurs écrits, l'effort avec la vigueur, la profondeur avec l'obscurité, la déclamation avec l'éloquence; le néologisme est leur langage favori, et quand ils ont inventé un mot ou une phrase tant soit peu barbare, ils s'en réjouissent comme s'ils avaient trouvé une idée neuve. Dépréciateurs de l'analyse et inhabiles à la manier, ils tâchent d'employer la méthode contraire; mais avec la légèreté et la pétulance qui les dominent, ils n'y ont pas plus de succès; leur manière de raisonner est un paralogisme continuel, et leurs systèmes un pêle-mêle confus. Ils sont d'ailleurs peu contagieux; car, dépourvus de tout mérite intrinsèque et extrinsèque, appuyés sur des chimères, s'ils font quelque bruit, ils tombent bientôt d'eux-mêmes. Ce qui leur manque surtout, c'est la virilité du génie et de la science; aussi tiennent-ils beaucoup de l'enfant. et l'on pourrait, en leur appliquant un mot de Cicéron, les appeler le vulgaire et la plèbe des philosophes; car la plèbe et les enfants se ressemblent. Et dans le fait, la totalité de ces écrivains est pauvre, la plupart sont nuls, et les meilleurs ne s'élèvent pas au-dessus du médiocre.

Les philosophes spéculatifs, communément appelés éclectiques, appartiennent presque tous à la première et la plus honorable des deux classes dont nous venons de parler. Plusieurs d'entre eux ont reçu de la nature un esprit excellent, et

ont droit à la reconnaissance de la philosophie, pour avoir substitué au règne du sensualisme brutal le rationalisme psychologique. A parler exactement, ils sont moins éclectiques qu'écossais et criticistes, puisque le fonds de leur doctrine appartient aux écoles d'Edimbourg et de Kœnigsberg. Toutefois, ils ont perfectionné les doctrines de ces écoles par quelques analyses déduites d'autres principes; et plusieurs d'entre eux, comme Maine de Biran et Royer-Collard, les ont enrichies d'observations subtiles et profondes. Jouffroy peut être considéré comme le prince de l'école; et cet honneur lui est dû à plusieurs titres : la justesse de son procédé analytique, la clarté simple et élégante à la fois de l'exposition, la modestie, la gravité et la fermeté de son allure, et surtout ce pur amour de la vérité qui brille dans ses ouvrages. Je le proclamerais un analyste parfait, si l'analyse pouvait recevoir d'elle-même sa perfection, si ce même écrivain, si habile à s'en servir, ne me prouvait par son exemple la nécessité de la synthèse : car la privation de ce secours l'a fait tomber dans de graves erreurs (71). Mais de tels défauts doivent être imputés à la méthode, plutôt qu'au philosophe qui la suit. C'est que, hors de l'ontologisme, la science est incompétente à appuyer la vérité et la vertu, la certitude et le devoir, sur des bases inébranlables. La méthode est encore responsable de la légèreté avec laquelle Jouffroy parle de la religion et du christianisme, légèreté digne du siècle sans doute, mais indigne aussi d'un esprit si fin et si sensé [1]. On désirerait aussi qu'en ce qui regarde les faits, il fût moins esclave des opinions en vogue, et plus soucieux de cette exactitude sans laquelle l'érudition est toujours inutile et souvent nuisible [2].

M. Victor Cousin est un élégant et parfois un éloquent auteur; l'abondance, l'éclat, la vivacité, l'allure libre et la

1 *Consid. sur les doctrines religieuses de V. Cousin*, trad. par l'abbé Tourneur, chap. 3, n. 13 et 14, 1re édition, p. 188 et suiv. Reims, 1844.

2 *Teorica del sovrannat.*, n. 51, 88.

pureté de son style en font un des premiers écrivains français; mais il n'est point philosophe. Il lui manque pour cela la fécondité du génie, il lui manque la force et l'habitude de la méditation, il lui manque surtout cette conscience intelligente qui fait que l'esprit saisit fortement la vérité, pénètre dans ses intimes replis, l'exprime avec une énergique simplicité, et communique aux autres cette vive intuition et cette persuasion profonde dont il est lui-même doué. M. Victor Cousin ne ment ni à son lecteur ni à lui-même, et toutes les fois qu'il manifeste de nobles sentiments, on voit qu'il en est pénétré, on voit qu'il est capable de sentir le beau et de l'apprécier; (et je me plais ici à le dire expressément, parce que l'effervescence des partis a valu à cet homme une foule d'ennemis, qui se montreraient plus dignes encore de défendre la liberté, s'ils avaient plus de souci de la modération et de la justice [1].) Mais quand cet écrivain entre dans la sphère des idées, comme les doctrines qu'il expose sont empruntées à d'autres auteurs, et non pas siennes, il les manie plutôt à la façon d'un rhéteur qui veut leur donner une belle forme, qu'à la manière d'un philosophe qui veut acquérir et transmettre aux autres l'intime conviction de leur vérité; souvent même il les travestit et les altère; car il arrive rarement qu'un homme pénètre profondément et expose fidèlement les pensées d'un autre homme, et qu'il fasse valoir ce qu'il emprunte, comme il ferait valoir ce qui lui est propre. Si par une libre allure, une vivacité et une certaine impétuosité cavalière de style, il réussit à secouer son lecteur, il parvient difficilement à le persuader : car ses idées manquent de précision et de netteté, et la lumière qui les accompagne éblouit plutôt qu'elle n'éclaire l'intelligence. Toutefois l'œuvre de M. Cousin

1 Pour ne point se méprendre sur l'intention de l'auteur dans ce passage, il ne faut pas oublier qu'il l'a écrit en 1840, alors que M. Cousin faisait partie du ministère du 1er Mars. Voy. de plus ci-dess. p. 108.

fut utile dans le principe à la philosophie française, et elle contribua à donner le dernier coup à un sensualisme puéril et ignoble, qui, du reste, serait mort de lui-même. La réfutation de Locke, le meilleur de ses écrits, sans être neuve ni bien profonde, est suffisamment solide, et peut être regardée comme un abrégé lucide et judicieux des doctrines écossaises, corroborées des recherches du criticisme, et exposées avec une belle et noble diction. Il serait à désirer qu'il se fût renfermé dans les limites de la psychologie, et qu'il n'eût pas quitté les sentiers frayés par les philosophes anglais; mais les Néo-platoniciens et les derniers Allemands l'ont gâté. Appuyé sur ce double piédestal, il a voulu s'élever jusqu'aux sublimes hauteurs de l'ontologie; les ailes lui ont failli dans son vol, et il est tombé dans le panthéisme. Ce qu'il a écrit sur cette matière n'a, la plupart du temps, ni valeur scientifique, ni valeur historique; en effet, en voulant modifier, selon sa coutume, les pensées d'autrui, il accouple les idées les plus incompatibles, et il procède avec l'art d'un spirituel et éloquent diseur, bien plus qu'avec la pénétration d'un véritable philosophe. Il s'égare plus encore dans cette entreprise qu'il a conçue d'unir ensemble les différents systèmes, pour faire sortir de l'histoire de la philosophie la philosophie elle-même. L'éclectisme, qui n'est pas et ne peut pas être une doctrine philosophique, peut bien aider à l'histoire de cette science, en portant ses partisans à étudier soigneusement, à examiner, à comparer, à exposer les systèmes anciens et les modernes; mais pour obtenir ce résultat, il exige de longs travaux, une grande patience, et un attirail d'érudition peu ordinaire. Or, M. Cousin n'a pas toujours fait usage de ces nobles qualités; et c'est chose étonnante de voir combien il laisse souvent à désirer sous le rapport de l'exactitude, quand il expose les systèmes d'autrui. Qui croirait, par exemple, que le père de l'éclectisme français ne connaît pas la théorie de Malebranche (72)? Malebranche, qui

est peut-être le plus grand philosophe de la France, et l'un des plus illustres penseurs de son temps, et parmi les modernes, nul n'est peut-être entré plus avant dans la question des idées, à l'exception de Leibniz et de Vico. Mais le tort le plus grave de M. Cousin est d'avoir voulu porter la faulx dans la moisson d'autrui, en discourant sur la religion sans la connaître. Le philosophe peut aborder la théologie, toutes les fois que son thême l'exige : ce qui arrive souvent, à cause des rapports fréquents et nombreux qui existent entre les vérités rationnelles et les vérités révélées : mais ce n'est certes pas être indiscret que d'exiger du philosophe qu'il connaisse bien le terrain, avant de s'y engager. S'il ne convient pas au philosophe de mêler à son discours des digressions sur l'histoire, sur la géologie, la physique, pour faire des contre-sens et des hors-d'œuvre, doit-on lui permettre de maltraiter la science théologique? On doit au moins aux vérités les plus sacrées ce qu'on ne refuse pas aux erreurs, même les plus ridicules ; et celui qui traiterait, par exemple, de la cabale, ou de quelque autre superstition pareille, sans la connaître, serait indubitablement digne de blâme et de risée. Je ne m'attaque pas aux intentions de M. Victor Cousin, j'ai même la persuasion qu'elles furent bonnes et droites ; je crois que fasciné par l'opinion d'un grand nombre qui pensent que les doctrines catholiques sont mortes ou à l'agonie, il a voulu les raviver, en leur donnant une nouvelle forme. Mais il est à déplorer qu'un tel homme soit tombé dans l'erreur puérile de croire que la vie de la vérité dépend des sentiments de ceux qui l'ignorent ou la détestent. Le Catholicisme est immortel parce que toujours il vivra dans l'âme de ceux qui, désirant le connaître, l'étudient, et qui, l'ayant connu et trouvé vrai, ont le courage de le professer. Si la forme sous laquelle il a été reçu jusqu'aujourd'hui était fausse, ce serait une entreprise ridicule que de vouloir le ressusciter en le transformant : car la vie d'un culte quelconque dépend de ses formes consacrées

par l'antiquité, et la forme du Catholicisme constitue son essence. C'est à M. Cousin qu'il faut principalement attribuer l'importation en France de ce rationalisme théologique aujourd'hui en vogue, qui répugne au bon sens, à la saine critique, aux principes du christianisme et à la philosophie elle-même. Chez les Allemands, le rationalisme se trouve souvent joint à une science profonde, tandis que chez les auteurs français, il n'a pour appui qu'une inconcevable légèreté. Aussi, du côté du lecteur, si le mal ou le péril du mal est moindre, du côté des écrivains, l'audace n'en est que plus téméraire [1].

L'éclectisme est le refuge des esprits judicieux, mais impuissants à créer. Nul homme né pour être artiste ou poète n'aura jamais l'idée de se faire simple imitateur ; nul philosophe doué du génie de l'invention n'aura jamais non plus la pensée de se faire éclectique. La seule inclination vers ce système est une marque de stérilité intellectuelle. Il semble à un esprit infécond que la source de la nouveauté est tarie, et qu'il n'y a plus rien à trouver ou à créer ; et ainsi en doit-il être. Car un esprit de cette trempe ne pourrait croire le contraire, sans avoir au moins le pressentiment de l'inconnu ; et par là il ferait preuve de fécondité. En effet, tous les grands hommes qui ont découvert des vérités encore cachées, n'en ont pas acquis tout d'abord une intuition claire et précise ; mais auparavant ils en avaient comme un pressentiment qui leur servit d'aiguillon pour entreprendre et poursuivre ces longs travaux et ces laborieuses méditations d'où sont sorties les inventions et les découvertes. Ainsi une faible lumière, qui brille de loin aux yeux du voyageur, le fortifie au sein d'une nuit obscure, en lui montrant que les fatigues du voyage ne seront pas inutiles, et en dirigeant ses pas vers le but. L'infécondité idéale dont parlent les éclectiques n'est

1 Voyez mes *Consid. sur les doctr. relig. de M. Cousin* (trad. en 1844 par l'abbé Tourneur; nous les reproduisons dans cet ouvrage dont elles font partie).

pas dans l'objet, mais dans le sujet ; elle n'est pas dans les choses ni dans l'esprit humain en général, elle est dans leur propre cerveau. Comme l'Idée est infinie, si Dieu laissait toujours l'homme sur la terre, toujours l'homme aurait dans l'Idée de nouvelles faces à découvrir et de nouveaux rapports à constater. Demandez aux mathématiciens s'ils croient que la mine prodigieuse des calculs puisse être épuisée par l'esprit humain. Pourtant il est certain que la matière des sciences mathématiques, qui est le temps et l'espace purs, n'est pas autre chose qu'une parcelle de l'objet idéal. Les éclectiques introduisent donc dans la science philosophique, la plus vaste de toutes, une maxime absurde, même dans les sciences dont les limites sont le plus étroites. La science humaine est progressive, dans le tout comme dans chacune des parties ; car la perfectibilité est par excellence le lot de l'homme ; et, comme il est fini lui-même, et que la vérité ne connaît aucune espèce de bornes, on ne peut imaginer un temps dans lequel la science correspondra parfaitement avec le réel, et par contre avec le scible. La philosophie n'est pas une compilation, un glanage, un recueil ou un choix d'opinions ; c'est un développement successif de la vérité, et c'est pour cela qu'elle est susceptible de continuels accroissements ; c'est pour cela encore qu'elle constitue essentiellement une partie très-noble de la perfectibilité humaine ; car on ne peut agrandir le cercle des faits, on ne peut augmenter les biens de la civilisation, quand les connaissances les plus élevées languissent. Confondre la science avec l'histoire de la science est une chose qui ferait rire dans les autres branches des connaissances humaines. Que diraient en effet le physicien, le chimiste, le géomètre, si quelqu'un venait leur intimer l'ordre de s'arrêter dans le cours de leurs investigations, de cesser les observations, les expériences, les calculs, les inductions, et de se borner à coordonner les faits et les rapports déjà connus ? Si l'éclectisme parvenait à s'introduire dans

les sciences spéculatives, la source des découvertes serait bientôt tarie; le génie et le talent philosophiques seraient bientôt anéantis. Ce système de mauvais augure finirait par causer sa propre perte, parce que l'héritage de nos aïeux serait partagé entre des hommes qui n'auraient nul souci de l'accroître. Le capital des connaissances transmises ne se conserve qu'en se grossissant et en produisant des intérêts. En fait de science comme en fait de commerce, on ne peut garder sans acquérir, on ne peut jouir de son avoir sans le cultiver et l'augmenter : les oisifs et les paresseux s'appauvrissent. L'éclectisme fait rétrogader la philosophie vers le passé, et la philosophie doit, appuyée sur les bases légitimes de ce passé, marcher vers l'avenir ; l'éclectisme l'emprisonne dans le connu ; et l'inconnu est le but où elle doit aspirer et tendre avec courage. Je ne sais pas de doctrine plus triste à imaginer qu'un système qui prescrit à l'esprit humain de s'arrêter, en lui assurant que dorénavant il n'y aura plus rien de nouveau à découvrir, et que toute son œuvre devra se borner désormais à retourner le champ du passé, pour tuer le temps et ne pas s'ennuyer sur la terre. Ce système est, qu'on me pardonne le mot, un éteignoir de l'avenir, hors duquel pourtant le présent et le passé perdent pour l'humanité la moitié de leur prix et la fleur de leur utilité. Le vrai antique et éternel est certainement un bien auquel nul autre n'est comparable ; mais comme les esprits bornés ne peuvent le posséder dans son entier, sa valeur devient beaucoup plus grande, quand nos yeux le voient s'accroître en extension et en lumière. Le vrai antique est perpétuel ; mais il ne le serait pas, si, au lieu d'être vivant, il n'était qu'un cadavre ; s'il n'allait se développant successivement dans l'avenir, comme il a fait dans les temps écoulés. Je ne sais pas non plus si l'on pourrait imaginer une prétention plus ridicule, plus ambitieuse et plus gauche à la fois que celle des éclectiques. En effet, nous pourrions leur demander par quelle fa-

talité il nous est arrivé, à nous, hommes du XIXe siècle, d'être obligés de faire halte dans la recherche de la vérité. Hier, il y avait encore quelque chose à découvrir, et la science, selon vous, n'était pas mûre avant Hégel, puisque vous lui avez emprunté le fond de votre philosophie. Mais comment donc la veine de la vérité s'est-elle épuisée tout-à-coup ? Et comment cette bonne fortune, ou plutôt ce malheur, est-il arrivé à notre siècle ? Cet épuisement subit de la fécondité philosophique, en un temps plutôt qu'en un autre, est une présupposition tellement arbitraire et si peu plausible, qu'il est inutile de la réfuter.

Que la philosophie ait dévié du droit chemin, c'est ce que j'ai commencé à démontrer, et c'est ce qui résultera avec pleine évidence, je l'espère, des preuves que je donnerai dans la suite de cet ouvrage. J'ai de plus signalé les causes de cette déviation, qui n'aurait pas été possible, si la science eût été avant Descartes mûre et complète. Il suit de là que les hommes qui se livrent actuellement à l'étude de la philosophie doivent non-seulement la ramener vers ses principes, mais encore la perfectionner, la conduire à un degré de précision et de logique rigoureuse, qui puisse mettre en sûreté ses fondements, et la placer elle-même à l'abri de toute déviation ultérieure. Ainsi, le philosophe du XIXe siècle a un double devoir : il lui faut restaurer le dépôt traditionnel, et le revêtir de cette virilité scientifique qui puisse lui permettre de s'enrichir de nouveaux accroissements. Apprendre d'abord et inventer ensuite, telle est la double fonction de la philosophie, comme de toute autre science élevée. On dit d'une science qu'elle est mûre, quand ses principes et sa méthode sont tellement bien établis, qu'ils ne sont remis en discussion par aucun homme sensé, et qu'ils sont universellement reçus, comme il en est des mathématiques et de la plupart des sciences physiques. Du reste, l'inculpation de stérilité dont les éclectiques stigmatisent la spéculation mo-

derne, ne devra étonner personne, si l'on suppose qu'au lieu de parler de la science en général, ils parlent de la science telle qu'elle est entre leurs mains. Le psychologisme qu'ils professent a vraiment fait son temps, et la léthargie dans laquelle il est plongé est un symptôme d'agonie, sinon un signe de mort. Cela seul suffirait pour en démontrer la fausseté; car le règne de l'erreur n'est pas perpétuel, tandis que la bonne philosophie doit durer autant que la vérité, immortelle et divine.

L'éclectisme en philosophie, comme l'imitation dans la littérature et les arts, est un moyen et non une fin; c'est une méthode et non une science, un apprentissage et non une profession, une manière de se préparer à créer de soi-même et non une œuvre qui puisse suppléer à cette tâche. Dans tous les genres, l'invention exige la culture et la maturité du génie; et comme les jeunes gens n'ont ni l'une ni l'autre, il est naturel qu'ils ne soient pas créateurs, mais qu'ils s'exercent à le devenir avec le temps. De même que l'étude des grands modèles littéraires et artistiques forme l'homme de talent à la littérature et aux arts, et le rend capable de s'élever, par des travaux qui lui soient propres, à la réputation d'auteur et d'artiste original, de même l'étude des grands penseurs est une gymnastique utile pour quiconque veut devenir philosophe. Mais l'apprentissage n'est point la science, ni l'école la chaire; et le système des éclectiques n'est pas plus propre à former un philosophe parfait, que l'escrime et la copie ne suffisent pour donner l'habileté et la gloire à un guerrier et à un artiste.

Ce n'est pas tout. L'éclectisme, considéré comme science, est basé sur plusieurs présupposés également faux. D'abord, si son procédé est légitime, il faut en conclure que l'homme peut créer la science, en recueillant, au moyen du choix, les vérités éparses, et en organisant ces vérités ainsi rassemblées en un système unique. Mais, de grâce, quelle sera la

règle à suivre pour distinguer le vrai du faux dans les opinions d'autrui? Ce ne pourra être l'évidence intrinsèque et immédiate des doctrines ; car, à part les axiômes, l'évidence du vrai n'est pas immédiate, et elle dérive des principes; aussi ne peut-elle s'obtenir que par le travail de la déduction ; et non autrement. Mais, de plus, on ne peut saisir la connexion logique des propositions, qu'autant qu'on range chacune d'elles à la place qu'elle doit occuper, et qu'on la met fidèlement en regard des principes ; d'où il suit qu'on ne peut juger de la vérité ou de la fausseté des propositions doctrinales isolément prises, sauf le cas où elles sont axiomatiques. Pour en faire l'épreuve et en peser la valeur, il faut donc, dans la théorie qu'on en donne, leur assigner le lieu qui leur est propre et, si j'ose le dire, les appuyer sur un pivot bien équilibré, leur donner cette pose et cet aspect sans lesquels on ne peut montrer ni faire ressortir leurs nombreuses attenances réciproques. Or, selon les éclectiques, parmi les diverses écoles qui ont fleuri jusqu'aujourd'hui, aucune ne peut se vanter d'avoir atteint ce but. Toutes sont défectueuses, et ne possèdent qu'un petit nombre de vérités, qui sont comme les anneaux perdus d'une chaîne brisée, vérités imparfaites, mêlées de beaucoup d'erreurs, et destituées du relief qui leur est nécessaire. Donc, pour procéder au choix, il faut posséder en propre la véritable philosophie, afin de s'en servir comme d'une règle et d'un terme de comparaison ; et à ce compte, l'éclectisme devient inutile, à moins qu'il ne veuille se résoudre à n'être qu'un simple système à ajouter aux autres, ou tout au plus un *confirmatur* critique des systèmes antérieurs.

Les éclectiques présupposent encore que la philosophie ne se trouve nulle part au monde, quand ils nous conseillent de la fabriquer à neuf, en fouillant dans les pensées diverses des philosophes et en les réunissant en un seul corps (73). Il est vrai qu'ils admettent que la science préexiste, dispersée et

répartie entre un grand nombre de penseurs et de livres ; mais ils lui refusent cette unité organique qui fait le fond de toute connaissance scientifique. S'ils font bien, on doit dire que la philosophie est une science d'une espèce toute particulière ; car je ne sache pas qu'on ait jusqu'à présent conseillé l'éclectisme aux naturalistes, aux physiciens, aux chimistes, aux mathématiciens. Il est vrai que ceux-ci recueillent successivement et réunissent en un seul corps de doctrine les découvertes que le temps amène, en les épurant, en les limant et en les perfectionnant ; mais ce n'est point là l'éclectisme. En effet, leur science, avec ses principes, avec sa méthode, avec ses déductions fondamentales, est une science déjà faite ; elle forme un ensemble unique et harmonieux, et les nouveaux accroissements dont on l'enrichit, semblables à des particules inorganiques qu'on rapproche d'un tout organisé, ne font pas la science, ils ne font que l'augmenter ; ce sont, pour ainsi parler, les éléments nutritifs qui entretiennent les chairs et renouvellent le sang avec plus de bonheur. Mais encore une fois, la science elle-même préexiste, et les découvertes nouvelles l'augmentent et ne la créent pas. Supposé donc que le système des philosophes éclectiques soit vrai, il faut dire que la philosophie se trouve dans une condition toute spéciale ; que tant de siècles écoulés, que les travaux de tous les sublimes et étonnants génies qui lui ont consacré leurs veilles, ont échoué en-deçà de son laborieux enfantement ; il faut dire qu'aujourd'hui enfin, on a triomphé de la ténacité de l'épreuve, grâce à l'habileté ou à la bonne fortune de M. Cousin et de ses disciples. L'entreprise n'est-elle pas lourde et de difficile digestion ? — Il y a longtemps que la philosophie est faite, disent-ils ; mais elle est éparpillée. — Très-bien ; mais une doctrine éparpillée ne peut pas plus être la philosophie que les *disjecta membra* ne peuvent être l'homme. La philosophie est un organisme qui consiste essentiellement dans les principes et dans la

méthode; car quand même les principes et la méthode n'auraient pas encore été appliqués, c'est-à-dire, fécondés par le travail du développement scientifique, la partie vitale de la science n'en existerait pas moins, parce qu'elle consiste dans l'organisation des principes et dans les lois méthodiques qui en résultent. Or, je le demande aux éclectiques, la philosophie se trouve-t-elle quelque part au monde, ou ne s'y trouve-t-elle pas? Ils ne peuvent me répondre qu'elle s'y trouve éparse dans les systèmes divers, puisque son essence réside en un tout harmonique et bien organisé. Il faut donc nier résolûment son existence. Dans cette hypothèse, la réfutation de l'éclectisme sera un corollaire de tout ce traité : car je prouverai plus tard que la philosophie, ramenée à ses éléments intégrants, est aussi antique que le monde et la pensée humaine.

Cette nouvelle méthode, que les éclectiques introduisent dans les sciences philosophiques, rend entièrement vicieuse leur histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne peut exprimer fidèlement ni éclaircir complètement l'Idée qui fait le fond des différents systèmes, qu'au moyen de la distinction logique, signalée plus haut [1] entre les écoles orthodoxes qui s'appuient sur la tradition, et les écoles hétérodoxes qui la rejettent, et qui sont les hérésies et les schismes de la science rationnelle. J'ai fait remarquer que la tradition spéculative est de deux espèces : l'une religieuse, remontant à la révélation; l'autre scientifique, nous ramenant aux premiers penseurs qui ont travaillé par la réflexion sur l'Idée révélée, et qui sont pour nous les pères de la philosophie. L'histoire doit montrer l'attitude des différents systèmes vis-à-vis de la tradition; elle doit montrer en quoi ils ont continué ou rompu le double fil traditionnel; de là, la division nécessaire de ces systèmes en deux séries parallèles, dont l'une, comprenant les doctrines orthodoxes, est continue, perpétuelle et

1 P. 302-304....

forme une succession logique et uniforme, tandis que l'autre, renfermant les opinions hétérodoxes, est coupée, et se compose de plusieurs séries distinctes dont la durée a un commencement et une fin ; en sorte que l'unité et la continuité sont le privilége de la première classe, et que les caractères opposés sont les signes distinctifs de la seconde. J'ai encore noté que tous les systèmes sont par le fait mêlés de vérités et d'erreurs ; mais dans les systèmes traditionnels le vrai prédomine, et dans les autres, tout le contraire arrive. Or, les éclectiques, en réunissant tous les systèmes, les rangent dans une catégorie unique, ou tout au plus ils les groupent en les divisant en plusieurs écoles, selon l'ordre des lieux et des temps, ou bien encore, selon le plus ou moins d'apparence de connexion logique qu'ils remarquent entre les doctrines. Mais ces échelles secondaires ne peuvent satisfaire, dès là qu'elles ne sont pas appuyées sur la division précitée ; car si l'on commence par coucher tous les systèmes sur un seul plan, en les classant sous les seules divisions par écoles et par familles, l'histoire de la philosophie n'offrira plus, sous ombre de symétrie, qu'un véritable pêle-mêle. Linnée a introduit dans l'histoire des plantes une classification artificielle, qui fait que quelquefois une herbe et un arbre de haute futaie sont rapprochés l'un de l'autre ; quelques-uns l'en ont blâmé (injustement sans doute, puisque le grand homme n'a proposé sa classification que comme une méthode temporaire) ; mais à combien plus forte raison ne devra-t-on pas censurer un procédé méthodique qui met dans la même classe Platon et Epicure, par exemple, Malebranche et Tracy, Reid et Hume. Il est clair que l'historien de la philosophie, qui ne veut pas être un simple chronologiste, doit classer les différents systèmes selon l'élément prédominant, et pour connaître cet élément, il doit les comparer avec les éléments de l'Idée et avec les données de la tradition. De cette façon, l'histoire des sciences spécula-

latives s'organise en un enseignement artificiel sans doute, mais fondé sur la nature, et elle en acquiert une grande lumière; écrite autrement, elle devient une véritable confusion, telle qu'est la philosophie elle-même au sens des éclectiques.

Il est très-curieux, après cela, de voir ces mêmes hommes qui estiment la philosophie un composé de bribes, de fragments dépareillés, une pure mosaïque spéculative; il est très-curieux de les voir ensuite professer un système unique, sur lequel, comme sur un tronc principal, ils greffent tous les rameaux qu'ils vont arracher aux autres doctrines. Ce système est le psychologisme de Descartes, dont ils sont les éditeurs patients, les humbles disciples et les très-ardents panégyristes. Or, le psychologisme n'est pas seulement une méthode : c'est aussi une formule, un système, une théorie; car toute méthode, étant un art pratique, présuppose des principes scientifiques, et par conséquent un corps de doctrine bien organisé. Le psychologisme fait dépendre tout le scible de la connaissance que l'homme a de lui-même, et il subordonne ainsi les idées aux faits, l'intelligible au sensible. Si ce n'est pas là un système aussi explicite et aussi étendu que celui de tout autre philosophe, j'avoue que je ne vois pas comment il pourra encore exister un système quelconque. Il est vrai que le psychologisme est la ruine de la philosophie et de toute science; il est vrai qu'après avoir détruit les édifices bâtis par autrui, il finit par se détruire lui-même; mais je ne pense pas que ce soit là le motif qui porte les éclectiques à répudier modestement le titre de philosophes systématiques.

La marche préparatoire que j'ai suivie et qui m'a conduit où nous en sommes ne me permet pas encore de traiter la difficile et capitale question de la science première, ni de rechercher ici quelle espèce de connaissance en est la base. Pourtant, ce que j'ai dit jusqu'à présent suffit à montrer que les fondements de la science première ne peuvent se trouver

dans cette psychologie vulgaire conforme aux dogmes du psychologisme et des éclectiques, qui viennent se vanter d'avoir introduit la grande réforme, comme si l'on ne savait pas qu'elle est ancienne, et qu'elle date au moins de Descartes. Il n'est pas besoin d'entrer dans des discussions très-étendues, de posséder un esprit extraordinairement pénétrant et subtil, ni une grande force de raisonnement, pour saisir l'argument suivant : si le nécessaire ne peut dériver du contingent, l'infini du fini, l'absolu du rélatif, la cause des effets, ni le principe des conséquences, il est absurde de vouloir supposer que la légitimité de la connaissance idéale puisse venir des impressions et des perceptions sensibles, et qu'en conséquence l'ontologie puisse recevoir sa valeur et sa certitude logique des phénomènes psychologiques. Il est absurde de fonder les idées sur les faits, attendu que le faire, c'est transformer les idées en faits ; tandis qu'au contraire, le fait lui-même ne peut être admis, ni même pensé, sans le concours de la lumière idéale. Ce bouleversement de l'ordre légitime est aussi absurde dans la sphère du scible que dans celle du réel, parce que le réel et le scible se correspondent parfaitement. Aussi, vouloir créer l'ontologie avec le seul appui des données psychologiques est une entreprise qui conduit logiquement l'esprit humain à la folie incroyable de regarder comme sa propre créature l'auteur de l'univers. Le système d'Amédée Fichte est une logique et sévère conséquence du psychologisme.

La psychologie peut être une gymnastique préalable, un instrument d'éducation rationnelle, meilleure sous quelques rapports que la logique ordinaire, pour accoutumer les jeunes intelligences aux recherches philosophiques. Car elle oblige celui qui étudie à fixer l'esprit sur ses propres opérations, elle le détourne des objets extérieurs, où il se répand facilement, surtout dans l'âge tendre, à cause de la prédominance des sens et de la vivacité des impressions. Par là elle forme

en lui une disposition plus analogue à l'état habituel où doit être un esprit qui se dévoue aux spéculations ontologiques. Bien que différentes en elles-mêmes de l'étude réfléchie de l'esprit humain, ces spéculations ont cela de commun avec la psychologie, qu'elles sont comme elle étrangères aux phénomènes extérieurs et corporels. Toutefois, il ne faut pas en conclure que la méthode psychologique s'identifie, quant au fond, avec l'ontologie, et que la seule diversité des objets sur lesquels elles travaillent en fasse toute la différence; car la diversité des objets fait précisément que le fond des deux procédés méthodiques est essentiellement différent.

Pour bien éclaircir cette distinction, qui est d'une très-haute importance, il faut remarquer que l'instrument dont l'esprit humain se sert en psychologie est *la réflexion psychologique*, par laquelle l'esprit humain se replie sur lui-même, et atteint non pas sa propre substance, mais seulement ses propres opérations. En ontologie, au contraire, l'instrument est la contemplation, qui se divise en deux parties, savoir : une intuition primitive, directe, immédiate, et une intuition réflexe, qu'on peut appeler *réflexion contemplative* ou *ontologique*. Bien qu'elle accompagne la réflexion psychologique, cette réflexion contemplative en est très-différente; car, dans la réflexion psychologique, l'esprit, se repliant sur lui-même, en tant que doué de certaines facultés, a pour objet immédiat ses propres opérations; en d'autres termes, les modifications sensibles de l'esprit lui-même. Mais dans la réflexion ontologique, l'esprit, en repensant, se reporte sur l'objet immédiat de l'intuition elle-même. Ainsi, dans le premier cas, le terme de la pensée est le sensible, et dans le second, l'intelligible. Il est bien vrai que dans la réflexion contemplative, l'esprit, en se reportant vers l'objet idéal, se replie de toute nécessité sur sa propre intuition, qu'il appréhende directement; et c'est ce qui fait que la réflexion psychologique accompagne toujours l'autre; mais

ces deux opérations, bien que simultanées, n'en sont pas moins distinctes, parce que leurs termes respectifs sont des objets différents. Cela posé, il est clair que l'instrument du psychologue diffère essentiellement du double instrument ontologique ; et si l'on prend une méthode pour l'autre, et qu'on veuille, en ontologie, employer les moyens consacrés à la simple étude des phénomènes internes, on ne trouvera pas l'objet vers lequel on tendra, et l'on prendra le sensible pour l'intelligible. C'est là en effet ce qui arrive à tous les psychologistes, sans en excepter les panthéistes eux-mêmes. Il y a plus : c'est en cette confusion que se résout le fond de la synthèse absurde des données intellectuelles mêlées aux données sensibles, synthèse qui fait le fond du panthéisme.

Les éclectiques prétendent que sans le secours de la psychologie, l'ontologiste est contraint de cheminer au hasard, de marcher en tâtonnant, et qu'il s'expose gravement au péril de perdre la bonne route [1]. Mais pourquoi, s'il vous plaît? Cela voudrait-il dire que la psychologie sert à diriger l'ontologie vers son objet, en ce sens que celle-ci ne peut l'atteindre autrement sans s'égarer, ou au moins sans prendre une route fort longue et détournée? Pour moi, je ne comprends pas comment la psychologie puisse être à même de conduire une autre science à un objet qui n'est pas de sa compétence, à elle, et qui sort des limites de sa juridiction. Il me semble étrange de supposer que la méthode ontologique, et en conséquence, l'intuition qui en est la base, soient tellement disgraciées de leur nature, qu'elles ne puissent trouver elles-mêmes leur objet propre, et que la méthode psychologique, c'est-à-dire, la réflexion observatrice, ait le privilége d'atteindre le terme d'une autre science, outre le sien propre. L'omnipotence de la réflexion psychologique et la faiblesse

1 COUSIN, *Frag. phil.* Paris, 1838, tom. I, p. XVIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 30, 31, et alibi passim.

absolue de l'intuition sont indubitablement deux choses difficiles à digérer. J'avais cru jusqu'aujourd'hui que la cécité est la principale cause qui empêche de voir les objets. Or, comme l'intuition, loin d'être aveugle, est la source de la vision, et que la réflexion ne voit qu'autant qu'elle participe à la lumière intuitive, il s'ensuit que, selon les psychologistes, c'est à l'aveugle à prendre par la main et à guider, non pas les autres aveugles, ce qui serait déjà quelque chose, mais ceux qui voient parfaitement clair, ce qui est pour le coup fort singulier. En somme, cette confusion des méthodes, lorsqu'il s'agit, comme ici, d'objets tout-à-fait différents, me paraît une fort belle invention, et elle ne le cède en rien à la fantaisie d'un homme qui voudrait se servir de ses doigts et de ses oreilles pour appréhender la lumière et les couleurs qu'elle renferme.

La cause de l'erreur des psychologistes, c'est que l'objet de la psychologie et celui de l'ontologie se ressemblent en ce qu'ils sont l'un et l'autre immatériels. Mais à part cette ressemblance, ils ne se conviennent en aucun point. En effet, bien que les intelligibles soient incorporels, il ne s'ensuit pas qu'ils résident en nous, qu'ils fassent partie de la conscience, ni qu'ils habitent plutôt dans notre âme que dans toute autre partie de la nature créée. L'intelligible n'est ni intérieur ni extérieur, parce qu'aucune de ses faces n'est reçue dans un lieu, et aucune existence ne le circonscrit quant à la présence. Je dirais plutôt qu'il est supérieur, si cette locution n'était pas elle-même impropre, en ce qu'elle semble impliquer une relation spéciale et des limites, idées qui ne répugnent pas moins que celles de dedans et de dehors à la nature infinie et absolue de l'objet idéal. L'intelligible comprend et compénètre toute existence, et lui-même n'est ni compris ni limité par aucune. Par la première intuition notre âme le saisit en lui-même, et non dans quelque autre intermédiaire, et cela, sans avoir besoin de diriger son instrument vers un point déterminé ; car l'objet, étant universel,

accompagne l'instrument lui-même, ou, pour mieux dire, l'embrasse et le circonscrit de tous côtés. Faudrait-il par hasard être psychologue, pour observer la nature extérieure? Non sans doute : il suffit d'avoir les sens en bon état; pourvu qu'ils le soient, les sens trouvent leur objet et s'en saisissent. Les organes naturels n'ont besoin ni de compas ni d'équerre pour atteindre l'objet qui pose devant eux. Or, ce que le monde matériel est aux sens, le monde idéal l'est à l'esprit ; l'esprit le saisit sans les secours psychologiques, comme sans l'attirail des sciences d'observation ou d'expérience. La seule condition requise pour obtenir ce but, c'est l'aptitude et la préparation de l'instrument, qui, pour l'ontologie, est radicalement l'intuition contemplative, comme la réflexion psychologique et la perception extérieure sont les organes dont se servent la psychologie et les sciences naturelles. L'intuition contemplative aide au travail scientifique, par le moyen de la réflexion ontologique qui ne peut exister sans elle : et il lui est d'autant plus facile de frapper le but, que le point de mire n'est pas un objet particulier, comme cela arrive pour les autres instruments, mais une chose universelle. Par cela même, de quelque manière que l'instrument soit placé, il est sûr de mirer juste et de frapper. Ainsi, on n'aurait pas besoin de diriger le télescope, si cet instrument avait le privilége d'attirer les étoiles en quelque lieu qu'on l'appuie ou qu'on le tourne. Loin d'être restreinte à un point particulier, l'intuition primitive de l'esprit exclut toute limite de son aperception, qui ne pourrait saisir son objet, si elle était autrement mise en acte. Cet acte mental très-pur, incirconscrit, indéfini, qui voyage, pour ainsi parler, dans un champ immense, sans être restreint à un point déterminé, constitue le premier degré de la contemplation, et fournit à la science ontologique en même temps que l'objet sur lequel elle s'exerce, les principes d'où elle doit partir et la méthode qui doit la diriger.

L'intuition directe de l'esprit ne suffit pas, il est vrai, à faire la science; il faut de plus cette réflexion que j'ai appelée ontologique, du nom de la matière sur laquelle elle travaille. Elle donne à son objet cette netteté, cette clarté et cette fidélité de contours qui, sans en altérer la nature intime, le forcent à descendre, pour ainsi dire, de sa hauteur inaccessible, et à se proportionner à l'aperception humaine. En effet, notre esprit, étant fini, s'égare dans l'immensité de l'objet idéal, et se trouve impuissant à se l'approprier; en sorte que si l'intuition était seule, l'homme absorbé par l'Idée ne pourrait la connaître, parce que toute connaissance emporte l'intime pénétration de notre propre intuition et la conscience de nous-mêmes. La réflexion doit donc accompagner l'intuition primitive; et je me contente de signaler ici le fait, sans en examiner profondément le mode ou la nature cachée, et sans soumettre à l'examen le rapport psychologique de ces deux puissances. — Mais comment la réflexion ontologique est-elle le complément de l'intuition? — C'est en la circonscrivant et en la déterminant mentalement. — Et de quelle manière la détermine-t-elle? — En la revêtant d'un sensible. La vision de l'intelligible sous la forme d'un sensible est donc l'œuvre de la réflexion. — Mais comment un sensible peut-il exprimer un intelligible? Il ne le peut certainement par lui-même, puisque le sensible et l'intelligible sont deux choses très-différentes. Il ne le peut non plus par un artifice arbitraire de l'esprit: car, pour cela, il faudrait que l'esprit repensât l'intelligible en lui-même, avant qu'il fût doué de forme. Il faut donc nécessairement conclure que la greffe du sensible sur l'intelligible étant chose arbitraire par elle-même et ne pouvant en outre venir de l'arbitre des individus, vient de l'arbitre de la société, dans laquelle naît l'homme, et originellement de l'arbitre même de l'Idée créatrice, qui a créé sa propre expression en se représentant à l'esprit sous une enveloppe ou forme sensible. Cette forme est la parole, d'où il suit que le langage

est *la révélation réflexe de l'Idée ;* en d'autres termes : *une succession de sensibles par lesquels l'Idée se révèle elle-même à l'intuition réfléchie de l'esprit humain, et complète l'intuition directe qu'elle lui donne d'elle-même.* De là vient que quand la parole est altérée, les concepts idéaux s'altèrent proportionnellement, à moins qu'une nouvelle révélation ou une autorité extérieure, organisée par l'Idée elle-même, n'empêche les nouvelles formes incorporées au langage d'influer sur la connaissance des choses qu'il représente. Hors ce cas, les sensibles, au lieu d'exprimer l'Idée, l'altèrent ; et cette altération se fait ainsi : les concepts idéaux sont voilés par les concepts sensibles renfermés dans la parole, et l'Idée est altérée par la métaphore ou par l'étymologie. Et dans le fait, notre esprit est par sa nature très-fortement incliné à convertir les idées en images, les intelligibles en sensibles, et il satisfait à cette inclination en prenant au sens propre les figures et les tropes qui constituent les diverses langues. Il est arrivé bien souvent que les aberrations ontologiques qui ont vicié la philosophie dès ses commencements, n'ont pas eu d'autre cause. Une conséquence logiquement rigoureuse de ce que nous venons de dire, est la nécessité de la révélation pour l'invention du langage, et d'une autorité enseignante infaillible pour la conservation de l'accord qui doit régner entre l'Idée et les signes qui l'expriment. Mais revenons à notre dessein. Il est clair maintenant que la psychologie ne peut pas plus aider la réflexion ontologique, qu'elle ne peut aider l'intuition contemplative à saisir son objet ; il est clair, en outre, que le secours dont la puissance réflexive a besoin n'est pas intérieur, mais extérieur, et qu'il vient de la révélation. D'où il suit qu'à ce point de vue, c'est la théologie et non la psychologie qui devrait être le préliminaire de la science ontologique. Il y a plus : l'emploi de la psychologie dans l'étude de l'ontologie serait funeste, sous ce rapport, parce qu'elle ne pourrait produire d'autre résultat que la transfor-

mation des intelligibles en sensibles : et c'est là justement ce qui est arrivé aux psychologistes modernes, sans en excepter ceux qui semblent à la première vue plus rationalistes, plus ennemis des sens et de l'imagination.

On pourrait objecter ici que les sensibles internes ont avec les intelligibles une certaine parenté, une certaine connexion dont l'ontologiste peut tirer parti et profit. En effet, quel est le terme de la réflexion psychologique, si ce n'est la pensée, puisque la réflexion n'est qu'une réduplication de la pensée sur elle-même? Or, quoiqu'il soit vrai que la pensée, comme acte de l'esprit, soit un pur sensible interne, c'est-à-dire, une modification de notre esprit, appréhendée par ce sentiment générique qui comprend tous les modes et toutes les actualisations de notre être, toutefois il est pareillement vrai que cette même pensée est connexe à un élément, disons mieux, à une émanation objective, sans laquelle elle ne pourrait subsister. Cet élément ou émanation n'est autre que la lumière intellectuelle hors de laquelle la pensée n'est pas plus possible à l'acte cogitatif, que la vision à des yeux plongés dans les plus profondes ténèbres. Mais la lumière intellectuelle, si bien nommée métaphoriquement, parce qu'elle sert de milieu ou de moyen à la force visuelle de l'intellect, n'est autre au fond que l'intelligibilité des choses ; et celle-ci n'est autre que l'intelligible lui-même, c'est-à-dire, l'objet immédiat de la contemplation. Donc, quand l'esprit pense sa propre pensée, il appréhende nécessairement l'objet réel, et l'on en peut conclure que la disposition psychologique se confond avec l'habitude ontologique d'une manière suffisante pour que la psychologie puisse conduire à l'ontologie. Et d'ailleurs, ce chemin paraît bien être celui qu'ont suivi quelques panthéistes d'Allemagne, quand ils sont partis du concept de la pensée, comme telle, pour arriver à l'absolu.

Ce raisonnement est juste, sauf la dernière conséquence. La pensée ne peut subsister sans l'intellection, ni l'intellec-

tion sans l'intelligible, qui est l'objet ontologique. Cela est très-vrai. Mais pourquoi la pensée renferme-t-elle l'intelligible? Parce que la pensée est l'intuition de l'Idée, et parce que l'Idée répand cette lumière intellectuelle qui, unie à l'acte mental, forme cette pensée. Or, la réflexion psychologique n'a pas pour terme direct la pensée comme telle, mais bien la pensée comme sensible interne, c'est-à-dire, comme acte de l'esprit, et ainsi, elle ne se porte pas directement sur l'intelligible, qui s'unit à la pensée et lui communique la lumière. Il est vrai que la réflexion du psychologue est indirectement unie à l'intelligible. Mais cela ne prouve rien en faveur des psychologistes; car cette réflexion ne participe à l'intelligible que moyennant l'intuition mentale, laquelle est, selon moi, le véritable et nécessaire instrument de l'ontologue. En outre, l'acte réflexif du psychologue atteint l'objet de la contemplation d'une manière indirecte seulement, et, pour ainsi dire, de biais, puisque le terme immédiat de cette réflexion est la pensée, en tant qu'acte de l'âme, c'est-à-dire, en tant que sensible; l'intelligible ne lui apparaît pas directement; elle ressemble à l'homme, participant à la lumière du soleil au moyen des rayons réfléchis qui viennent frapper sa pupille. Donc, si le philosophe n'emploie que l'instrument psychologique, il n'aura de l'objet idéal qu'une notion altérée par le sensible de l'acte cogitatif, et il ne pourra faire avec cette notion qu'une ontologie fausse et panthéistique, comme celle des philosophes allemands.

On a signalé de nos jours l'importance et la nécessité du sens psychologique dans les recherches philosophiques [1]. On entend sous ce nom une aptitude spéciale de l'esprit à se replier sur ses propres actes, à les passer en revue, à les reproduire, à les fixer, à les prendre en tous sens, à les envi-

[1] Voyez, entre autres, JOUFFROY, dans sa préface à la traduction de l'ouvrage de Stewart sur la morale.

sager sous toutes leurs faces, à les saisir dans leurs premiers éléments, en un mot, à faire sur eux le travail analytique nécessaire pour en avoir la plus grande connaissance possible. On a remarqué aussi que les faits internes et psychologiques étant très-différents des phénomènes extérieurs et matériels, l'aptitude nécessaire à l'étude des uns n'est pas la même que l'habileté propre à l'observation des autres, en sorte que souvent il arrive que les esprits doués de la première de ces qualités sont souvent dépourvus de l'autre, par défaut de nature, ou au moins par défaut d'exercice. Tout cela est vrai. Mais le sens psychologique n'est utile qu'en psychologie, et la psychologie n'est qu'un rameau secondaire de la philosophie parfaite; elle ne peut avoir de consistance sans la science ontologique. Le culte excessif qu'on rend à la psychologie depuis Locke est une conséquence naturelle du psychologisme de Descartes, qui a octroyé à cette science le privilége d'être la science élémentaire dans les études philosophiques, de même que ses successeurs l'ont affublée du bandeau royal, en l'érigeant en reine et en science unique. Or, s'il est vrai, et il est très-vrai, que l'ontologie est la base et le faîte du savoir, il s'ensuit que la qualité suréminente dans les élucubrations philosophiques est le discernement, ou, si l'on veut, le sens ontologique, très-différent de celui dont nous venons de parler. Le sens ontologique est une aptitude spéciale et profonde à la contemplation, aptitude qui consiste à savoir soumettre impérieusement à la réflexion ontologique l'intuition contemplative, à rendre son esprit capable de saisir habilement, de posséder parfaitement la marche de l'intuition, et de l'exprimer exactement à soi-même ou aux autres : la science est toute dans cette exacte expression. De leur nature, tous les hommes participent à l'intuition contemplative; l'aptitude requise pour que cette intuition puisse se refléter complètement et distinctement dans la réflexion, est un privilége rare dont un bien

petit nombre d'hommes jouissent. Pourtant cette aptitude peut seule créer les grands philosophes, et quiconque en est dépourvu, s'essaiera vainement à le devenir, à ne parler du moins que des régions les plus sublimes et les plus cachées des sciences spéculatives. Il est certain, néanmoins, que l'habitude et une volonté forte peuvent être un très-puissant moyen de fortifier cette faculté, comme elles peuvent augmenter la force de toutes les autres, pourvu, toutefois, que le germe fourni par la nature ait quelque vigueur; ainsi nul ne doit perdre courage, ni reculer devant cette belle entreprise. Je parlerai franchement, parce que je parle aux jeunes gens : les bons ontologues sont très-rares, parce qu'ils sont très-rares aussi, les génies armés d'une volonté assez puissante pour atteindre, à force de travaux, les hauteurs de la science. Je me rappelle avoir entendu dire à un illustre mathématicien que les calculateurs éminents seraient beaucoup plus nombreux qu'ils ne sont, si ceux qui veulent le devenir ajoutaient à leurs talents naturels les enseignements de l'art, sans lesquels un grand nombre d'esprits, devenus de bons ou d'excellents mathématiciens, seraient restés infimes ou médiocres. Eh bien! il est hors de doute que, sous ce rapport, la métaphysique se rapproche plus que toute autre science de la nature des mathématiques; elle exige, comme celles-ci, une grande aptitude spéciale dans ceux qui veulent la cultiver comme il faut. En faisant la part de cette vérité, qu'un faible germe peut devenir une plante, entre les mains d'un habile cultivateur, je dirai plus : mettez en regard l'histoire des sciences mathématiques et les annales de l'ontologie, et vous trouverez peut-être que les métaphysiciens éminents sont plus rares encore que les grands géomètres. Pour les temps modernes, ce fait est d'une vérité singulièrement évidente. La raison en est que le génie ontologique fut le lot primitif de notre race; il est comme un héritage provenant de l'intime et parfait commerce qui existait entre les premiers

philosophes, les premiers contemplateurs, et les choses célestes. Mais cet héritage idéal va s'amoindrissant peu à peu, dans la même proportion que les hommes s'éloignent de leur commencement. Aussi, comme le génie primitif se conserva plus intact chez les nations orientales, habitantes des contrées qui furent le berceau de tout le genre humain, nous voyons le génie ontologique prévaloir longtemps en Orient. Parmi les nations européennes, il resplendit encore chez les Allemands, bien qu'il y soit en partie étouffé par les influences hérétiques. C'est que la race germanique se rapproche plus que tout autre peuple de l'Europe, du caractère primitif et originel des nations orientales. Les philosophes anglais possèdent d'une manière spéciale le véritable génie psychologique, qui est au précédent, comme la race mixte de la Grande-Bretagne, où domine le sang teutonique, est à ce même sang demeuré plus pur chez les habitants du continent. Seulement, la psychologie anglaise s'est aussi écartée du chemin de la perfection, à cause des influences hétérodoxes et de la mauvaise méthode qui, depuis deux siècles, tyrannise et bouleverse universellement les études spéculatives.

Le christianisme, en rendant à l'Idée une vie nouvelle et parfaite, a renouvelé la méthode elle-même, et rallumé dans les hommes le flambeau du génie ontologique, la véritable puissance idéale. Examinez dans son entier le procédé de l'enseignement évangélique, et vous verrez qu'il part toujours d'une vérité ontologique pour arriver aux faits, au lieu de suivre la marche contraire; vous verrez qu'il établit une magnifique correspondance entre la hiérarchie du scible et celle du réel; car c'est Dieu qui s'incline vers la nature mortelle pour qu'elle puisse remonter vers son principe et se réunir à lui (74). En vertu de ce caractère ontologique, les doctrines chrétiennes ont atteint, dans saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, saint Thomas, Leibniz et Vico, les plus sublimes hauteurs de la métaphysique; et elles ont

purifié des obscurités nébuleuses du panthéisme les antiques et vénérables traditions de l'esprit oriental et pélasgique. Mais nulle considération ne montre mieux la vérité de ce que je dis, qu'un simple regard jeté sur le livre élémentaire de la religion, sur le catéchisme. C'est là toute l'ontologie du vulgaire et des enfants, et c'est aussi la base obligée de l'ontologie des sages, s'ils ne veulent pas devenir moindres que les enfants et que le peuple. Or, la méthode ontologique prédomine dans tous les catéchismes catholiques, quelle que soit la forme extrinsèque de leur exposition, et la variété accidentelle des langues, des pays et des temps. Un catéchisme à la Descartes, qui commencerait par le doute, ou qui suivrait une marche purement analytique, serait une chose monstrueuse. En initiant les enfants et les simples à ce procédé méthodique, qui doit être la marche propre de la science plus originale, l'Eglise montre une connaissance profonde de notre nature, une vive sollicitude à conserver son honneur et ses priviléges. Elle prend l'homme tout enfant et encore sans éducation, et, de sa main puissante, elle le transporte d'un bond au-dessus de lui-même, en Dieu, puis elle lui montre à ses pieds l'univers expliqué, et devant lui l'éternité qui l'attend; elle lui révèle le premier principe et la dernière fin des choses, la chute de l'homme et sa rédemption, sa destinée sur la terre, les devoirs qu'il doit remplir, les périls dont il doit triompher, les douleurs qu'il lui faut dévorer, les moyens qu'il lui faut employer pour sortir victorieux de la lutte, et enfin la béatitude, récompense de ses travaux. Ainsi le néophyte assiste en esprit à l'accomplissement de l'œuvre divine; il en contemple la marche successive, en suivant la même route que Dieu lui-même. Et cette correspondance établie entre la science et la réalité, qui est propre à la synthèse catholique, produit cette vive lumière d'évidence et cette ferme persuasion qui, à défaut d'une science plus vaste et plus relevée, suffisent pour enfanter, même dans les simples, les miracles

de la foi et de la charité chrétiennes. Cette manière de procéder est la seule qui soit raisonnable en toute sorte d'enseignement spéculatif. Elle n'exclut pas, d'ailleurs, l'analyse, pourvu que celle-ci soit précédée et dirigée par la synthèse. Et, non moins que dans l'instruction, cette marche doit avoir lieu dans l'éducation; la pédagogie ne peut être parfaite, si elle n'est ontologique, aussi bien en pratique qu'en théorie. Mais aujourd'hui le psychologisme a intrinsèquement vicié l'action aussi bien que la pensée, la société aussi bien que la science, et dans les gouvernements humains on ne trouve pas une seule partie qui soit pure de cette pestilentielle infection. Dans le fait, les systèmes des gouvernements négatifs, de la souveraineté du peuple, des pouvoirs absolus et despotiques, et autres pareils, quoique opposés entre eux en apparence, sont l'application d'un seul et même principe, je veux dire du sensualisme et du psychologisme, à la politique; en sorte que les gouvernements qui devraient être la civilisation personnifiée et la raison sociale, deviennent l'instrument de la force, de la barbarie, de la corruption.

Ce que j'ai dit jusqu'à présent répond à la question renfermée dans le titre de ce chapitre. Nous avons vu que les causes objectives du déclin actuel des sciences philosophiques se réduisent à deux, savoir : l'altération des principes et l'égarement de la méthode; en d'autres termes, le sensisme et le psychologisme. Or ces deux hérésies scientifiques ont une racine plus profonde; elles proviennent d'un désordre qui remonte plus haut, je veux parler de l'obscurcissement et de la négation des concepts idéaux. Nous devons donc, pour achever notre dessein, examiner en quoi consiste la substance intégrale de ces concepts. Mais avant de commencer ce difficile travail, je rappellerai les points principaux de la route que j'ai suivie.

Au moment où l'esprit humain a exercé pour la première fois ses facultés, comme être pensant, il a connu l'Idée en tant qu'elle est principe de nos connaissances; et il l'a connue

en l'appréhendant par une intuition immédiate, qui est elle-même produite par l'Idée, en tant que principe créateur. Ensuite il l'a repensée et développée avec le secours de la parole, et la révélation du langage créa la philosophie. Mais, quand l'esprit humain déchut de sa perfection originelle, l'Idée s'obscurcit, la parole s'altéra, l'unité de notre race s'éteignit, et sauf le rameau choisi, les générations humaines perdirent l'intégrité et la pureté de cet enseignement primitif et divin. Toutefois, la tradition ne s'éteignit pas complètement, même chez celles-ci; et elle conserva quelques restes de la vérité idéale, qui, transmis de siècle en siècle, de nation en nation, furent la base de l'antique sagesse qui a resplendi chez les peuples païens. L'Idée humanisée [1] rendit à la parole humaine sa perfection native, et ramena la connaissance rationnelle à sa première splendeur. Le christianisme enfanta une philosophie nouvelle, qui s'élevait à une grande hauteur au-dessus de la maigre sagesse des païens, par la connaissance intégrante de la vérité idéale qu'elle renfermait. Mais le germe divin manqua d'espace et d'air pour fleurir et fructifier, parce que la nécessité de défendre la vérité divine contre les paradoxes et les sophismes des hérétiques, ne permit pas aux Pères de l'Eglise de se livrer *ex professo* aux recherches philosophiques, bien que plusieurs d'entre eux aient enfanté par circonstance de hautes et profondes spéculations. Dans l'âge suivant, celui des scholastiques, la barbarie rompit en beaucoup d'endroits le fil de la tradition scientifique, et dépouilla les sciences spéculatives des secours d'érudition dont elles avaient besoin. Toutefois, quelques génies supérieurs montrèrent dans les deux époques que la racine du savoir, c'est-à-dire, l'Idée, était saine et intacte; et la civilisation croissante qui cultivait l'heureux germe, l'aurait en

[1] D'après le sens que je donne au mot Idée, cette locution *Idée humanisée* est parfaitement orthodoxe, comme on le verra dans la suite.

peu de temps fécondé jusqu'à la maturité, sans l'œuvre de deux hommes : Luther, qui l'étouffa dans les croyances religieuses de la moitié de l'Europe, et Descartes, qui le mit au ban de la philosophie du monde chrétien. Ces deux hommes fameux dissipèrent autant qu'ils le purent le double patrimoine de la science divine et humaine, arrachèrent ses fondements, et ralentirent ainsi les progrès naissants de la civilisation moderne; qu'on voie maintenant avec quelle raison on les étudie et on les honore comme s'ils en étaient les patrons. Descartes donna l'exclusion à toute tradition religieuse et scientifique; il se fit sceptique pour croire; il nia l'Idée et entreprit de la refaire avec le secours du sens intime. Cette audace étourdie enfanta le psychologisme et le sensualisme, comme deux jumeaux en un seul corps : et d'eux sortirent à peu d'intervalles le matérialisme, le fatalisme, l'immoralisme, l'athéisme, l'idéalisme, le panthéisme, le scepticisme, et ces autres monstruosités ou folies de la philosophie moderne, qui ont anéanti la science, en l'amenant à son néant actuel. La philosophie est morte, ou, pour mieux dire, la vraie philosophie ne vit plus ailleurs que dans la religion. C'est là que doit aller la chercher quiconque veut encore en profiter et jouir de sa lumière. Car celle qui s'enseigne aujourd'hui est une vaine ombre, un masque trompeur, un languissant fantôme, qui ne peut satisfaire les esprits viriles, accoutumés à ne se payer que de la réalité. Mais la religion ne nous donne autre chose de la philosophie que les éléments intégrants, c'est-à-dire, les principes et la méthode : le reste doit être l'œuvre du génie et de l'étude. Afin donc de restaurer les sciences philosophiques, il faut renouer le fil rompu de la tradition, fonder de nouveau la science sur l'Idée légitime et chrétienne, en refaisant le travail scientifique sur ce modèle. Mais l'Idée chrétienne est-elle véritablement identique à l'Idée rationnelle? En quoi consiste substantiellement l'Idée? La solution de ces problèmes sera la matière du chapitre suivant.

NOTES.

NOTES.

—

La plupart des notes suivantes ne sont qu'accessoires, elles ne sont nullement nécessaires à la preuve ou à l'intelligence du texte. Je les ai réunies à la fin du volume pour ne point rompre inutilement la lecture de l'ouvrage. Quant à celles de ces notes qui, en petit nombre, sont nécessaires pour éclaircir ou démontrer les doctrines, comme, d'ailleurs, elles ont ordinairement pour objet d'exposer ou de discuter les opinions des autres, leur trop grande étendue m'a empêché de les placer au bas des pages dans les endroits convenables. D'un autre côté, je n'aurais pu, sans nuire à l'économie de mon livre, les insérer dans le texte, à cause des matières qui y sont traitées.

NOTE 1re, P. 4.

Sur les amateurs qui s'érigent en maîtres.

Quand les *amateurs* qui s'érigent en aristarques joignent à ce travers l'éclat du nom et de la fortune, toute tentative de lutte que les vrais savants voudraient engager avec eux, doit

paraître une véritable folie [1]. En effet, comment un homme pauvre et obscur, quand même il posséderait la science et le génie, pourrait-il avoir raison contre cinquante mille écus de rente et un titre, qui confèrent mieux que tout le reste le privilége de parler de tout sans rien ou presque rien savoir, et d'être très-érudit sans se donner la moindre peine. De plus, les riches, les puissants professent pour l'ordinaire les opinions actuellement en cours, et tirent de là toute leur valeur; car ils recueillent leurs idées dans des lectures oisives et frivoles, dans des conversations, et non pas dans de fortes études et des méditations profondes. Ils ont d'eux-mêmes une heureuse satisfaction, d'après laquelle ils se persuadent avoir atteint la cime de la science humaine, quand leurs pensées sont dominées par la mode.

Mais que le savant vienne à s'éloigner des idées communes (et cela arrive le plus souvent), qu'il vienne à professer des doctrines ou nouvelles et à lui particulières, ou anciennes et en apparence vieillies et usées, il aura sur-le-champ contre lui toutes les vraisemblances sur lesquelles s'appuie le jugement du riche et noble vulgaire; il n'y a qu'un miracle qui puisse faire prévaloir son opinion. Il ne faut donc pas s'étonner, si loin de suivre les exemples des anciens et de venir quelquefois au secours du génie mieux traité par la nature que par la fortune, en lui offrant ces faveurs qui se donnent sans embarras et se reçoivent sans honte, les grands de nos jours s'efforcent d'avilir le mérite, de l'étouffer, de l'écraser, à moins qu'il ne compense par l'adulation le tort impardonnable d'être plus instruit ou moins ignorant qu'eux. Ne croyez pas pour cela que ces plaisants et singuliers Mécènes agissent de la sorte, poussés par la mauvaise foi ou la perversité d'un esprit ignoble et abject. Ils s'imaginent au contraire travailler à civiliser leur siècle. Il ne faut accuser que leur intelligence, car, n'étant pas patricienne comme leur sang, elle leur persuade qu'ils sont bons juges dans toute espèce de science, et (si toutefois ils comprennent le latin) elle leur fait

1 Cette conduite doit toujours paraître une folie, mais quelquefois elle peut ne l'être pas.

renvoyer aux savetiers le proverbe qui s'applique à eux-mêmes : *Ne sutor ultrà crepidam* [1].

NOTE 2, P. 5.

Que la méthode philosophique doit être déduite des principes, et non les principes de la méthode.

Au lieu de déduire la méthode des principes, les philosophes modernes veulent déduire les principes de la méthode. Mais comment pouvoir trouver jamais la vraie méthode philosophique sans posséder déjà les principes? Quand on se débarrasse de ces derniers, on marche à l'aventure, ou l'on demande à la philosophie une manière de procéder qui lui est étrangère et qui appartient aux autres sciences. C'est ce que fit Descartes, quand il voulut adapter aux sciences spéculatives la méthode propre aux sciences naturelles, c'est-à-dire, l'observation, et il créa le psychologisme. Une des erreurs fondamentales du système de Descartes, c'est de faire marcher la méthodologie avant les principes de la science. M. Cousin en fait l'aveu formel, toutefois en prenant le défaut pour une qualité. « L'esprit qui ..... distingue Descartes de tous ses devan- » ciers, c'est ..... l'esprit de méthode. Il ne s'agit plus de po- » ser des axiomes, des formules logiques dont on n'a pas » vérifié la légitimité, et de produire par leur combinaison » une philosophie nominale, une sorte d'algèbre, qui ne s'ap- » plique à aucune réalité. Il faut partir des réalités elles- » mêmes. La première qui s'offre à nous c'est notre pensée. » *On ne peut rien tirer*, dit Descartes, *de l'axiome célèbre dans*

1 Si ceux à qui pourrait s'appliquer ce proverbe lui trouvaient une odeur d'insolence et de trivialité, je proposerais celui-ci en échange : *Ne sus Minervam ;* car, s'il faut juger des prétentions par les habitudes, ce dernier proverbe ne devrait aujourd'hui offusquer la susceptibilité de personne.

» *l'école* : impossibile est idem esse et non esse, *si l'on n'est pas* » *d'abord en possession d'une existence quelconque; la proposition:* » *je pense, donc je suis, n'est pas le résultat de l'axiome général:* » *tout ce qui pense existe; elle en est au contraire le fondement.* » L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode carté» sienne [1]. » Et après avoir félicité Descartes de ce procédé, M. Cousin ajoute : « On peut distinguer deux époques dans » l'ère cartésienne : l'une où la méthode du maître, malgré sa » nouveauté, est cependant méconnue; l'autre où l'on s'efforce » de rentrer dans cette voie salutaire. A la première appar» tiennent Malebranche, Spinosa, Leibnitz ; à la seconde, les » philosophes du XVIII[e] siècle [2]. » Dans d'autres endroits de ses ouvrages, il répète la même chose sous d'autres formes [3]. Il déclare avoir marché lui-même dans les voies tracées par Descartes. « Mes premiers soins furent donnés à la méthode. Un » système n'est guère que le développement d'une méthode » appliquée à certains objets. Rien n'est donc plus important » que de reconnaître d'abord, et de déterminer la méthode » que l'on veut suivre [4]. ».

Il suffit d'avoir indiqué ici une erreur qui domine dans presque toutes les écoles modernes, et dont la suite de notre travail présentera une ample réfutation.

NOTE 3, P. 6.

M. Cousin exclut l'histoire de la religion de celle de la philosophie.

M. Cousin a fait passer en France ce paradoxe de Hégel; il en a pris la défense d'une manière absolue dans ses *Nouveaux*

1 Cousin, *Cours de philosophie de 1818, publié par Garnier.* Paris, 1836, p. 2, 3.

2 *Ibid.*, p. 3.

3 *Introd. à l'Hist. de la phil.*, leçon 2.

4 *Frag. phil.*, préf. de la 1[re] édit., t. I, p. 45.

fragments philosophiques 1, et s'il y met quelques adoucissements dans son *Cours de philosophie* 2, il parle néanmoins de la scholastique 3 dans le même sens.

NOTE 4, P. 32.

De l'admiration réciproque des auteurs français modernes.

Un des plus plaisants usages qui ont cours aujourd'hui dans la république des lettres, chez les Français, c'est le culte et la glorification mutuels des auteurs entre eux. Depuis le plus mince écrivailleur jusqu'à ceux qui, à tort ou à raison, sont vénérés comme les maîtres et les distributeurs suprêmes des éloges et des réputations, l'encensoir passe de main en main, et la France tout entière n'est plus qu'un parfum. La sauvage manie de se maltraiter, de se déchirer à coups de plume, est presque passée de mode, aussi bien que ces batailles littéraires ou académiques qui troublèrent si souvent le champ pacifique de la science; au lieu de cela, chaque écrivain ressent pour ses confrères une tendresse et une admiration indicibles.

Tout méchant article, toute mince brochure qui voit le jour est un travail de premier ordre; on en prône partout le mérite, que proclament les trompettes de la renommée, et que mille bouches recommandent à l'immortalité. Si un habitant de la lune descendait ici-bas, et qu'il lût les louanges démesurées dont nos feuilles sont remplies, il devrait être émerveillé de notre incomparable fécondité dans toute espèce de grandeur; il devrait croire que s'il y eut autrefois sept sages dans la Grèce, il n'y a pas aujourd'hui de province en Europe qui n'en possède par

1 Paris, 1829, p. 1, 8.

2 *Introd. à l'Hist. de la phil.*, leçon 2. *Hist. de la phil. du* XVIII[e] *siècle*, leçon 5.

3 *Hist. de la phil. du* XVIII[e] *siècle*, leçons 2, 9.

centaines. Cette amélioration, peut, il est vrai, paraître plus spécieuse que réelle. Les écrivains du jour se louent en face et dans leurs écrits, mais dans le fond du cœur et en arrière, ils se mordent, ils se déchirent comme autrefois. Ces procédés sont plus prudents, sans doute, mais ils me paraissent un peu moins généreux; et si la politesse s'en contente, je ne sais trop si la loyauté et la charité chrétienne pourraient s'en accommoder. De plus, s'il faut éviter les injures, la flatterie n'est pas moins condamnable. Ces louanges fades et exagérées qui remplissent aujourd'hui les livres soulèvent le dégoût. Si l'arène littéraire n'est point un champ de bataille, elle est encore bien moins une salle de bal, et l'écrivain doit bien se donner de garde d'imiter ces cavaliers qui complimentent leurs dames. S'il fallait donner dans quelque extrême, j'aimerais bien mieux voir imiter aux écrivains la fière et mâle rudesse des athlètes, que l'afféterie, les courbettes, les allures molles et efféminées d'un petit-maître. Certes, les anciens ne parlaient pas, ne louaient pas ainsi. Et je ne puis pas plus m'imaginer Démosthènes et Cicéron, Thucydide et Tacite, le Dante et Michel-Ange se pliant à l'étiquette moderne, que je ne puis me les figurer se conformant aux modes des rives de la Seine, soit pour les habits, soit pour les gestes.

NOTE 5, P. 33.

Sur l'Encyclopédie nouvelle.

Bien loin de réfuter une foule d'auteurs modernes qui pensent autrement que moi sur divers points traités dans mon ouvrage, je me dispense même de les nommer; je dois, à cause de cela, donner les raisons de mon silence. Quelquefois je me tais par pure ignorance. Comme dans ma position de fortune il m'est impossible de prendre connaissance de tous les livres qui s'impriment seulement en France et en Italie, je ne puis raisonnablement en parler, car je ne saurais me confor-

mer à l'usage si répandu, de discourir des choses et des livres sans les connaître. D'autres fois, et c'est, je l'avoue, ce qui arrive le plus souvent, je me tais pour un autre motif que je laisserais volontiers deviner au lecteur, si je ne devais le déclarer pour ma justification. Je crois que pour les auteurs et pour les lecteurs, l'intérêt de la science, le prix du temps défendent de citer les ouvrages qui ne s'élèvent pas au-dessus du médiocre, soit par la doctrine qu'ils contiennent, soit par le génie de leurs auteurs. Tout ce qui est trivial, léger ou vulgairement paradoxal, ne mérite pas même d'être nommé. On serait infini, sans aucun profit pour ses lecteurs, si l'on voulait suivre toutes les inepties, les étrangetés, les sottises qui s'impriment à la journée. Il suffit d'établir les principes relatifs aux différentes doctrines actuellement en cours, et qui peuvent en montrer la valeur. C'est aux journaux qu'il appartient de réfuter avec érudition les livres médiocres qui apparaissent chaque jour. Je dis aux bons journaux, qui sont ce qu'ils doivent être. Car un bon journal n'est pas la science, mais la censure de ceux qui cultivent la science. L'écrivain qui compose un livre ne doit faire cas que des ouvrages de poids, et certes, celui qui voudra traiter de philosophie, ne sera pas beaucoup embarrassé; car jamais le bon en ce genre ne fut plus rare qu'aujourd'hui, jamais le chétif et le médiocre ne furent plus abondants. En voilà assez pour me faire excuser de ne rien dire absolument sur certains livres modernes, sans me préoccuper du jugement qu'en portent les arbitres de la mode. De ce nombre, je place une lourde compilation qui se compose en France sous le titre d'*Encyclopédie nouvelle*. Ses auteurs, sortis de l'école saint-simonienne, ont commencé à publier leurs idées dans une feuille périodique intitulée *Revue encyclopédique*. Or, que dire d'une secte qui commence par un journal et finit par un dictionnaire? Avec quelque bien, les journaux et les dictionnaires scientifiques ont fait au vrai savoir tant de mal, qu'on ne peut porter un jugement bien favorable sur la profondeur philosophique de ceux qui ne savent point employer d'autre forme pour rendre leurs idées. Les journaux et

les dictionnaires répugnent absolument à l'unité, à la symétrie, à l'enchaînement, à la précision, à la concision, à la clarté, en somme, à tout l'organisme scientifique; ils font de la science par morceaux et rendent tout ordre impossible. Ils introduisent le chaos dans les doctrines, y mettent une foule de lacunes et de répétitions inévitables. Par là, ils plaisent aux lecteurs frivoles, mais ils rebutent et dégoûtent ceux qui cherchent dans les livres un aliment solide et nutritif. Que l'on veuille bien le remarquer, je parle ici des journaux qui s'écartent de la fin qu'ils doivent se proposer. Un esprit peu commun, mais sceptique comme Bayle, a pu préférer l'ordre désordonné d'un dictionnaire, comme se prêtant mieux à son système; mais cette manière de composer doit répugner à tout grand philosophe dogmatique, à tout esprit créateur. Au siècle dernier, une secte tendant à détruire tout ordre établi, conçut l'idée d'une encyclopédie qui répondait admirablement à ses vues; et en effet, cette œuvre parvint à tout renverser, et à bannir de la France la religion et la véritable science. Mais les instruments à l'aide desquels on abat et on réduit un édifice en poudre, ne sont pas ceux qui peuvent servir à le réédifier; par où l'on voit combien il est ridicule de vouloir restaurer la science et rétablir la religion au moyen des encyclopédies et des autres ouvrages de ce genre, qui, par leur forme seule, ne peuvent avoir de profondeur. Les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle* se proposent, il est vrai, de continuer la tradition du XVIIIe siècle. La tradition! mais quelle tradition peut-il y avoir à suivre les traces des philosophes les plus anti-traditionnels qui se soient jamais vus au monde? A moins que l'on ne veuille puérilement jouer sur les mots, la tradition ne peut consister à répéter et à suivre les extravagances d'une génération isolée de penseurs, mais bien à garder l'enseignement qu'une chaîne non interrompue rattache aux principes du genre humain. Les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle* prétendent, il est vrai, conserver cette chaîne; mais comme ils rejettent la vérité historique des monuments qui en sont le premier anneau, comme ils troublent l'empire de la critique par l'emploi des aberrations germaniques sur les mythes et

les symboles appliqués indistinctement à toutes les parties de l'antiquité, dès lors, les dogmes traditionnels sont sans valeur et modelés, comme une cire molle, aux caprices de l'esprit, ils deviennent ce qu'il plaît à chacun de les faire. Pour ce qui est de la doctrine, les nouveaux encyclopédistes laissent beaucoup à désirer [1]; et s'ils l'emportent quelquefois sur les incrédules du siècle passé, il ne faut point oublier que l'ignorance de ceux-ci était, en matière de religion, je ne dirai pas extraordinaire, mais presque fabuleuse. Toutefois, suffirait-il de surpasser Thersite, pour être un Achille de force et de valeur? Mais ce qui est plus admirable encore, c'est que les modernes encyclopédistes ont en haute estime le mérite de leurs prédécesseurs; ils les tiennent pour victorieux, et, dans l'appréciation qu'ils font de la valeur des autres, ils donnent la mesure de la leur propre. Ils disent franchement *que la lutte entre la philosophie et le christianisme est finie désormais;* que la continuer *serait poursuivre inutilement la victoire* [2]. Ils affirment d'un ton plus ridicule encore que la philosophie « a triomphé » du christianisme en l'attaquant par son côté faible, c'est-à- » dire, en pulvérisant ses mythes et ses symboles [3]. »

Certes, quand un écrivain vient dire d'un ton grave et sen-

1 Remarquez que je parle seulement des parties de l'*Encyclopédie nouvelle* qui ont rapport aux sciences spéculatives et religieuses.

2 Article *Christianisme*, t. III, p. 555.

3 *Ibid.*, p. 556. Prenez garde à la singularité de l'expression. Comment peut-on réduire en *poudre* ce qui n'existe pas ? Comment, pour *réduire en poudre* des mythes et des symboles on veut employer la philosophie ? Et comment *réduire en poudre* des mythes et des symboles ? Cette belle phrase doit signifier ici réfuter, puisqu'il est question de doctrines : or, on ne peut réfuter que l'erreur ; comment sera-t-il donc possible de *réduire en poudre* des mythes et des symboles, c'est-à-dire, des fables et des allégories ? Autant vouloir réfuter les *Métamorphoses* d'Ovide ou la langue latine. Nos nouveaux encyclopédistes voulaient dire que la philosophie a réduit en poudre le christianisme, en mettant ses dogmes et ses miracles au rang des symboles et des mythes ; ils le voulaient, mais ils ne l'ont pas dit, et, au lieu d'énoncer une fausseté, ils proferent *(sit venia verbo !)* une sottise. Cette ignorance de la langue est très-fréquente, pour ne pas dire continuelle, chez nos illustres compilateurs.

tencieux que les croyances religieuses de Bacon, de Leibniz, de Newton, de Pascal, de Bossuet, de Vico, d'Euler, ont été *réduites en poudre* par Voltaire, Diderot, d'Holbach, les déistes anglais ou les rationalistes allemands; quand un écrivain parle de la sorte, sans se douter même qu'il compromet sa propre dignité et la gravité de ses lecteurs ou de ses auditeurs, il n'y a qu'un seul sentiment qui puisse étouffer le rire inextinguible dont parle Homère : c'est cette impression de pitié que provoque la vue des victimes d'une erreur monstrueuse et déplorable. En effet, quoi de plus singulier que de chanter victoire après une défaite? que de vouloir changer en marche triomphale une fuite ignominieuse? Citez-moi seulement un point sur lequel le christianisme ait été *réduit en poudre* par la philosophie, et je me condamne à un éternel silence. Si quelqu'un de mes adversaires acceptait le défi, qu'il prenne bien garde de ne prouver par là que son ignorance ; car j'ai connu bien des hommes très-instruits dans telle ou telle branche des sciences profanes et en même temps irréligieux; mais des hommes tout à la fois irréligieux et versés dans la connaissance de la religion, je n'en ai jamais connu un seul. Quant à nos nouveaux encyclopédistes, je crois qu'ils se sont persuadés cette singulière opinion, dans le désir d'avoir un terrain net et dégagé pour y élever un nouvel édifice, sans avoir l'embarras de démolir l'ancien, et sans courir le risque de bâtir en l'air. Il était possible dans le paganisme de faire des découvertes religieuses; on le peut encore hors du christianisme; dans tous les cas, cependant, si ces inventions nouvelles prennent racine, elles seront un renouvellement, et non une innovation. Mais partout où règne le culte chrétien, partout où il est connu, la tentative ne peut réussir. Car le type du vrai, qui brille à tous les yeux, ne saurait le permettre; la connaissance de l'original démasque les mauvaises copies, et ferme toute voie au fanatisme et à la fraude. Voilà pourquoi les fruits de cette espèce meurent avant de naître, et ne sont que de chétifs et ridicules avortons [1]. L'exemple récent et national des

1 *Considérations sur les doctrines de V. Cousin*, c. 3, n° XIII, p. 188-193.

Théophilanthropes, celui surtout des Saint-Simoniens, avec qui ils sont unis par une communauté d'idées et d'origine, aurait dû ouvrir les yeux à nos nouveaux encyclopédistes, et leur prophétiser la fin qui les attend. Peu importe qu'après avoir échoué dans l'établissement d'un culte positif, ils n'aspirent humblement aujourd'hui qu'à fonder ou même à préparer une religion philosophique. Car l'essence de toute religion, c'est le dogme ; or, une fois en dehors du paganisme, il ne reste plus qu'une chose, admettre le dogme catholique ou le rejeter, c'est-à-dire, tomber dans l'incrédulité, quelle que soit la forme qu'elle revête ou le voile dont elle se couvre [1]. C'est une suprême folie que de vouloir, comme nos encyclopédistes nouveaux, conserver le dogme religieux sans être chrétien, ou répudier le christianisme sans tomber dans le rationalisme [2]. Et d'ailleurs, d'où tirer le nouveau dogme ? Des traditions ? Mais en délaissant le fil direct et légitime de la tradition hébraïque, chrétienne et catholique (et toutes les traditions du monde se tiennent), on détruit l'autorité du principe traditionnel, on introduit un inextricable chaos. La tradition légitime que les catholiques reconnaissent est la seule qui puisse faire autorité, parce que seule elle est régulière, continue, hiérarchique ; seule elle présente une règle ferme et inébranlable pour la distinction du vrai et du faux au milieu des monuments du genre humain, monuments épars, altérés et confus. Ou bien imaginerez-vous de vains fantômes, pour leur faire tenir la place des sur-intelligibles ? Mais personne ne voudra se réduire à accepter des fantômes pour des vérités et des mystères ; personne, s'il a l'esprit sain, et s'il connaît les doctrines chrétiennes. Cela pouvait arriver quelquefois chez les païens ; de nos jours, il ne saurait en être ainsi, car celui qui rejette les mystères de la révélation n'est pas disposé à accepter ceux de l'imagination, à moins que par hasard cette dernière faculté ne l'emporte chez lui sur la raison, ou que sa lumière

1 Le rationalisme théologique, par exemple, est une véritable incrédulité.

2 V. art. *Bolingbroke*, t. II, p. 760, 761, 762.

rationnelle ne soit obscurcie, c'est-à-dire, à moins qu'il ne soit stupide ou imbécille. Or les stupides et les imbécilles font nombre, mais ne font pas secte, Voulez-vous enfin avoir recours à la raison? Mais alors vous composez un pur système philosophique, et non pas une religion; vous retombez dans les vieilles ornières du déisme.

De plus, pour faire une religion ou une philosophie nouvelle, il faut des dogmes nouveaux, c'est-à-dire, l'impossible; car, dans le cercle du vrai idéal, la nouveauté substantielle des concepts est impossible. Au reste, nos nouveaux encyclopédistes sont si loin des découvertes et du nouveau, qu'ils n'ont pas même celui que l'on peut obtenir dans les sciences spéculatives. Leur système n'est qu'un syncrétisme indigeste, une copie incohérente et superficielle des doctrines allemandes confondues avec la vieille incrédulité française, et tout cela, avec quel sel et quel attrait? Dieu seul pourrait le dire! Aussi, quand je les vois se déchaîner avec tant de fureur contre M. Cousin, ils me paraissent bien ingrats; car, qu'ils le veuillent ou non, M. Cousin est leur maître. En effet, s'il n'avait introduit en France le panthéisme et le rationalisme allemands, en les distribuant par lambeaux du haut de sa chaire, ornés avec l'élégance et la grâce française, jamais les Saint-Simoniens et les nouveaux encyclopédistes n'auraient vu le jour. Il est certain que leurs théories sur le progrès, leur ridicule *idéal*, le mélange du matérialisme et du spiritualisme, le panthéisme mystique et sybillin qu'ils professent, et tout ce qu'ils débitent sur les symboles et les mythes de la Bible, ne sont que des importations allemandes, dépouillées de leur valeur relative, c'est-à-dire, de cette nouveauté, de cette profondeur que l'erreur peut avoir encore, quand elle est l'œuvre d'esprits mâles et érudits. On voit percer chez les modernes encyclopédistes, comme chez tous les imitateurs ambitieux, l'ardent désir de vouloir être neufs et hors de ligne, et l'impuissance d'y parvenir. Dans leur style, on remarque absence totale de sobriété, de mouvement, de clarté; une manière sautillante, décousue, déclamatoire; une affectation de faux brillant et d'images; une étude continuelle à

remplacer le génie par l'esprit, et les idées par les mots; une prolixité vaporeuse et sentimentale que goûtent, j'ignore comment, les Français d'aujourd'hui, mais qui nous est certainement insupportable, à nous Italiens. Je dis à nous, c'est-à-dire, à ceux d'entre nous qui conservent encore quelques restes du caractère antique. Car il existe une nouvelle école, trop florissante, hélas! dans notre Péninsule, et qui trouve encore bien faibles les exorbitances et les exagérations ultramontaines dans les pensées et dans le style. Mais jamais cette école ne se perpétuera sur la terre du Dante, de l'Arioste, de Machiavel, de Buonarotti, de Galilée, de Vico, d'Alfieri, de Leopardi, de Manzoni; la patrie de la sculpture moderne ne sera jamais celle des nuages. La mode capricieuse d'user pour la prose du style poétique, surtout quand il s'agit de matières scientifiques, la manie d'un néologisme inutile sont les signes certains d'une grande pauvreté d'idées, d'une faculté d'invention stérile ou épuisée; l'emploi d'une expression propre et simple est inséparable de la fécondité du génie. Nos nouveaux encyclopédistes disserteront à l'infini sur la psychologie, la métaphysique, les dogmes chrétiens, et toutes les matières les plus difficiles, qui réclament la plus grande précision et la plus grande exactitude de langage, et cela, sans connaître même les termes les plus élémentaires de la science, qu'ils emploient le plus souvent à contre-sens, s'imaginant suppléer par les fleurs de rhétorique et la poésie, à l'inexactitude de leur élocution. Est-il possible d'imaginer une métaphysique plus confuse, un plus extrême embrouillamini que ceux des articles *Ciel* et *Conscience?* Une dépense d'érudition théologique plus hors de propos que dans les articles *Augustin, Baptême, Christianisme, Conciles, Confession, Confirmation?* Si ce genre de penser et d'écrire s'introduisait, il faudrait désespérer entièrement de la philosophie, de la critique, de l'histoire et de toutes les autres branches les plus importantes du vrai savoir. Comment imaginer une sottise plus burlesque que les articles *Amour* et *Amitié?* Et l'on n'a pas rougi d'insérer dans une encyclopédie, qui est pourtant une œuvre sérieuse, du moins dans la pensée de ses auteurs, des lambeaux écrits avec le style de

Florian ou de Berquin! On trouve convenable d'écrire, dans un livre doctrinal, d'un style maniéré, léché, édulcoré, affadi, qu'un homme de cœur ne voudrait pas mettre dans une idylle ou un roman! Et c'est dans ce style que l'on blasphème la religion! Et l'on pousse quelquefois le sarcasme et l'indécence jusqu'à un point où n'auraient pas voulu descendre les écrivains les plus éhontés du dernier siècle. Par exemple, dans cette singulière apostrophe : « Ah! Christ, votre paradis m'épouvante, et j'aime » mieux ma vie passagère avec tous ses désappointements et » toutes ses peines, que votre immortalité avec toutes ses joies » et toutes ses récompenses [1]. » Et dans cette autre : « Vous » avez connu, ô Jésus, les douleurs du corps, mais vous n'avez » pas plus connu les douleurs de l'âme, que vous n'en avez connu » les jouissances!... Laissez-nous croire que vous auriez envi» sagé la condition des femmes avec plus de charité et de pro» fondeur, si sur votre trajet vous en aviez rencontré une digne » de vous aimer et d'être aimée de vous, ô le plus tendre et » le plus sublime des cœurs [2]. » Dans une œuvre aussi grave, aussi sévère que celle-ci, à en juger du moins par son titre, personne ne se serait attendu à rencontrer de ces gaietés impies qui sentent à la fois le ridicule et l'infernal. Il faudrait plus d'espace que n'en comporte une note, pour donner un échantillon complet du bagage philosophique, historique et religieux de nos compilateurs. Le principal mérite d'un dictionnaire scientifique consiste dans un exposé clair, succinct, précis, de faits bien choisis; ce n'est qu'en cela qu'il peut être de quelque utilité aux gens d'étude qui le consultent. Or, c'est ce que l'on trouve bien rarement dans *l'Encyclopédie nouvelle ;* chaque article y est rempli le plus souvent de vagues généralités, de déclamations triviales, sans dire un seul mot de ce qui devrait y être traité. Lisez, par exemple, l'article *César*, et vous aurez un exemple de cette manière de composer. Quelquefois, ils tombent, par inadvertance ou par ignorance, dans des erreurs historiques

1 Art. *Ciel*, t. III, p. 607.
2 Art. *Célibat*, tom. III, p. 558.

pour ainsi dire incroyables dans l'état actuel de la science. Quel est, en effet, l'ethnographe qui rangerait aujourd'hui les Illyriens et les Perses du temps d'Alexandre, parmi les peuples sémitiques, par opposition avec les indo-germaniques [1]? Quant à la philosophie, les idées de nos compilateurs sont tout-à-fait confuses, comme on peut s'en convaincre par les articles *Bonheur*, *Condillac*, *Conscience*, *Eclectisme* et autres; il est impossible de concevoir leur système d'une manière précise. Leur panthéisme, leur doctrine sur l'infinité du monde, sur l'immortalité de l'âme humaine [2], contiennent tant de contradictions, qu'il serait par trop fastidieux de les énumérer. On ne peut pas mieux s'expliquer la confusion de la psychologie avec la physiologie. La manière dont ils combattent les doctrines de M. Cousin et de Jouffroy sur ces matières, donne lieu de croire que ces robustes critiques ne connaissent pas même les éléments de la science dont ils traitent avec tant d'aplomb. En général, on sent dans tout l'ouvrage l'absence de bonnes études, d'études élémentaires; on sent les inconvénients que causent des lectures désordonnées, et faites sans préparation, sans éducation convenables. Comment expliquer autrement les éloges outrés et puérils qu'ils donnent à la philosophie française du siècle dernier: « La mystérieuse puissance de la philosophie française, révé» lation nouvelle, voix de notre peuple, voix du genre humain, » voix de Dieu [3]? » Comment expliquer autrement la comparaison qu'ils établissent entre le système de M. de Lamennais sur la certitude, et la critique de la raison pure [4], c'est-à-dire, entre le travail le plus superficiel et le plus insuffisant de nos jours, et l'ouvrage qui est, malgré tous ses défauts, le plus profond et le plus neuf de toute la psychologie moderne? M. de Lamennais est sans contredit un écrivain éloquent et plein d'élégance, mais il ne mérite pas certainement une grande réputation comme politique, comme érudit, comme théologien, même

1 Art. *Alexandre*, t. I, p. 264.
2 Art. *Ciel*.
3 Art. *Catherine II*, tom III, p. 334.
4 Art. *Eclectisme*, 1re part., § I, not.

en tenant compte de ses premiers écrits. Je cite ce jugement, parce qu'il peut faire connaître quelle est la valeur des appréciations des auteurs de l'encyclopédie nouvelle, dans les matières philosophiques. Il faut peut-être un peu plus d'érudition pour se rendre compte de leur jugement sur la philosophie de saint Bonaventure. « Il ne cherche pas, disent-» ils, le fondement de sa foi dans l'ontologie pure, comme » saint Thomas [1]. » Saint Bonaventure, malgré la négligence des historiens à son égard, est un des philosophes les plus éminents du moyen-âge, et il excelle surtout comme grand ontologue, comme plus grand ontologue encore que saint Thomas. Mais nos compilateurs sont délicieux surtout dans les sciences théologiques. Si vous avez la patience de les lire, vous apprendrez que les objections faites contre le récit mosaïque, au sujet de l'arche, sont insolubles [2]; que le déluge ne peut être universel, parce que les eaux de l'Océan ne sauraient atteindre à la hauteur des montagnes [3]; que dans le cas contraire, il n'y aurait plus « aucune garantie dans ce monde pour les établisse-» ments, auxquels nous mettons tant de peine et de travail, » et que *les testaments de l'esprit seraient exposés à périr comme ceux de la richesse* [4] : perte véritablement déplorable, surtout s'il s'agit des testaments encyclopédiques que l'on rédige dans ce siècle, et qui sont sûrs de durer éternellement, à moins qu'il n'arrive un nouveau déluge. Vous apprendrez que le christianisme *naquit du mariage* (je cite littéralement) *du dogme oriental avec la philosophie grecque* [5]. (Strauss [6] lui-même n'a point osé donner ce sentiment comme fondé); que, « on est étonné de toutes les racines que le christianisme avait » déjà lorsqu'il commença à prendre son nom; on est surpris de

1 Art. *Bonaventure*, tom. II, p. 786.
2 Art. *Arche*, t. I, pag. 763.
3 Art. *Déluge*, livrais. 25, p. 261, 262, 263.
4 Art. *Anté-diluviens*, tom. I, p. 601, 602.
5 Art. *Alexandre*, tom. I, p. 264.
6 *Vie de Jésus*, trad. par Littré, Paris, 1839, sect. I, chapitre 5, § II, tom. I, part. I, p. 337.

» voir que le paganisme lui-même lui à servi de berceau ; on » est dans l'admiration en comprenant que cette religion, si nou- » velle en apparence, fut la réalisation et la conséquence de ce » que la philosophie avait enseigné de plus élevé sur la nature » divine [1]. » (Le lecteur sera plutôt *étonné* de voir que l'on fasse naître le christianisme du paganisme, au lieu de considérer celui-ci comme une dégénération de celui-là.) Que « la » pensée chrétienne, la pensée initiale, et pour ainsi dire plas- » tique du christianisme, » appartient à l'arianisme *non moins qu'au Catholicisme*, quoique *les Ariens niassent la divinité du Verbe*, et qu'ils eussent établi *une religion différente de la religion catholique* [2]; que saint Athanase et saint Augustin furent *les fondateurs du catholicisme*; que *jusqu'au milieu du IVe siècle, le dogme chrétien n'avait pas d'unité*; que *saint Athanase établit solidement la divinité du Christ, et le dogme d'un Dieu en trois personnes*; que saint Augustin et le christianisme furent presque manichéens; que le dogme du péché originel est un *manichéisme chrétien*; et que l'opinion catholique et celle de Manès, « c'est » absolument la même chose, du moins quant à l'existence du mal » et à l'empire qu'il exerce sur la terre [3]. » (Et que diraient ces habiles théologiens, si je leur démontrais, comme on peut le faire de la manière la plus rigoureuse, que sans le dogme du péché originel, le véritable manichéisme est inévitable?) Que la formule chrétienne « de Dieu le père et de Dieu le fils... veut » dire : la fatalité règne dans la création, ou, pour employer les » termes mystiques, dans le sein de Dieu le Père; mais le règne » de l'intelligence viendra, et la fatalité sera vaincue [4]; » que Luther nia la présence réelle [5]; que cependant « Luther... en- » tendait les mystères du christianisme aussi catholiquement que

1 Art. *Arianisme*, tom. I, p. 811.

2 Art. *Arianisme*, tom. I, p. 820, 821.

3 Art. *Athanase*, *Augustin*, tom. II, p. 191, 252.

4 Art. *Arminianisme*, tom. II, p. 61. Il faut lire toute cette page, si l'on veut avoir une idée des inepties que peut débiter un philosophe sur les dogmes religieux quand il ne les connait pas.

5 Art. *Bérenger*, t. II, p. 610, 611.

» Bossuet [1]; » que Bossuet *sacrifiait sans façon beaucoup de pratiques du catholicisme* aux protestants; qu'il fit *une œuvre de protestantisme;* qu'il *était au fond atteint et pénétré de protestantisme* [2]; que le protestantisme doit être loué, parce qu'il délivra le monde *de cette épouvantable tyrannie* du culte des saints qui faisait *mépriser la terre et toutes les réputations de la terre* [3]; que *le christianisme épuisé n'a pu résoudre* les problèmes... et de qui? De P. Bayle [4]; que le concile de Nicée ne savait pas l'astronomie, parce qu'il fait descendre le Christ aux enfers, et monter au ciel; que les astronomes modernes ont la gloire d'avoir *ruiné de fond en comble ce fabuleux édifice* [5]; que dans les premiers conciles, les évêques n'étaient autre chose que les représentants du peuple, et que le synode de Nicée *fut une véritable assemblée constituante, une véritable convention* [6]; que tout individu, dans l'avenir (quand *l'idéal* descendra sur la terre), sera pour soi-même *pape et empereur*, et cela est si vrai, que l'auteur croit le voir *écrit en haut, sur des colonnes de bronze* [7],

1 Art. *Bossuet*, tom. II, p. 824.

2 *Ibid.* p. 822, 823, 824. L'abbé Bergier fut plus malheureux encore; car, outre qu'il était *aux trois quarts protestant et philosophe comme on l'était de son temps*, c'est-à-dire, incrédule, il *défendait le christianisme et le catholicisme sans les entendre* (Art. *Bergier*, tom. II, p. 615). Pauvre abbé! Quant à Bossuet, les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle* ont copié sur son compte le jugement de Joseph de Maistre, qui découvrit le premier le protestantisme de la plus grande lumière moderne de l'église gallicane. L'argutie fit fortune, et beaucoup la répétèrent. J'ajouterai en passant que les philosophes de l'*Encyclopédie nouvelle*, qui n'inventent guère, même dans l'erreur, ont beaucoup emprunté à de Maistre, écrivain très-paradoxal, plutôt amateur de philosophie et d'érudition que vraiment érudit et philosophe; digne d'éloges en quelques parties, méritant le blâme en quelques autres; mais avec ses erreurs et ses défauts, il est encore un véritable géant à côté de ces pygmées de toutes sortes qui depuis dix ou quinze ans se partagent ses dépouilles.

3 Art. *Canonisation*, tom. III, p. 219.

4 Art. *Bayle*, tom. II, p. 519.

5 Art. *Ciel*, tom. III, p. 604.

6 *Ibid.*, p. 728. Art. *Culte*, livrais. 26, p. 160.

7 Art. *Conciles*, tom. III, p. 714.

etc., etc. Mais en voilà assez pour donner au lecteur un échantillon de l'encyclopédie nouvelle. Si ces petits morceaux lui font venir l'eau à la bouche, il peut aller à la source même pour s'y abreuver. Pour moi, je ne crois pas qu'il soit à propos, je l'avoue (hors le cas de nécessité), de rompre une lance contre de tels champions, armés d'une critique étrange et aussi formidable; aussi, excusera-t-on du moins mon silence.

Pour y suppléer, avant de finir cette longue note, je régalerai le lecteur d'un petit extrait de l'encyclopédie nouvelle, qui donne l'idée d'une réjouissante imagination. « Voilà trois siècles » qui se sont passés, dit un des illustres compilateurs, sans que » le christianisme ait convoqué un seul concile, et aujourd'hui, » un concile orthodoxe de tous les évêques et docteurs du » christianisme serait presque aussi en arrière de l'état de la » science et de la foi humaine, qu'un concile des pontifes de » l'Egypte ou des prêtres de Jupiter, s'il était possible d'en rassembler un [1]. » Qu'aucun catholique ne s'indigne à ces paroles ou qu'il ne fasse point observer que, quand même les pasteurs catholiques seraient aussi ignorants des sciences humaines qu'il plaît au docte encyclopédiste de le supposer, un concile ne serait ni absurde, ni ridicule, puisqu'il n'aurait à s'appuyer, en matière de dogmes, que sur les traditions constantes et perpétuelles de l'Eglise; en parlant de la sorte, il montrerait qu'il n'a point compris le sens profond de l'encyclopédie nouvelle. En effet, au moyen de leur alchimie de mythes et de symboles, nos encyclopédistes trouvent sous les dogmes chrétiens les plus beaux secrets du monde, et en touchant, pour ainsi dire, la religion de leur baguette magique, ils la font devenir ce qu'il leur plaît. Aussi, je ne m'étonnerais pas s'ils réussissaient à prouver, par exemple, que les pères de Nicée ont résolu quelque problème de trigonométrie à propos de la Trinité, et que ceux de Trente agitèrent une question de chimie dans la controverse de la transsubstantiation. Dans ce sens, il est très-vrai que, pour n'être pas *en arrière*, un concile devrait

1 Art. *Conciles*, tom. III, p. 727.

être encyclopédique. Et comme ce titre ne convient à personne mieux qu'à nos compilateurs, qu'ils ont, d'autre part, donné un magnifique échantillon d'érudition théologique, de profonde habileté à interpréter avec clarté, précision et efficacité, ce que les théologiens catholiques n'entendent plus [1], je pense, en conséquence, que le seul concile grave et utile qui soit possible de nos jours, devrait être tenu par les pères de l'*Encyclopédie nouvelle*.

NOTE 6, P. 37.

Sur une apologie nouvelle de Georges Byron.

Il y a peu d'écrivains qui aient, autant que G. Byron, trouvé de nombreux mais malheureux apologistes, et il vaudrait mieux mille fois avoir beaucoup de mauvais critiques. Un de ces malencontreux louangeurs et un des plus récents, invective contre les *littérateurs plébéiens*, qui taxent d'immoralité l'auteur de *Manfrède*, et il conclut en ces termes : « A toi, Byron, » prophète désolé, poète plus déchiré que Job et plus in» spiré que Jérémie, les peuples de toutes les nations ouvri» ront le panthéon des libérateurs de la pensée et des amants de » l'idéal [2] ! » Tout l'article est écrit sur ce ton. Est-il patricien ou plébéien, je ne sais, mais il est tel qu'il dispense de toute réponse [3]. Et en effet, de bonne foi, que répondre à un homme qui compare Byron à Job et à Jérémie ? Certes, il n'y a rien à dire. J'aurais honte de rapporter de pareilles platitudes, si elles ne demandaient quelque attention, comme échantillon des hommes et du temps. On y trouve une rage contre le christianisme et le catholicisme, une fureur qui éclate en injures et en

1 Art. *Bergier*, tom. II, p. 615.
2 *Revue des Deux-Mondes*, 1er Décemb. 1839.
3 Cet auteur, c'est Georges Sand. (*N. d. T.*)

blasphêmes, et qui rappelle à la mémoire le style forcené qui réjouissait si fort, au dernier siècle, les ennemis de la religion. Ainsi, par exemple, en parlant du Dieu de la Bible, l'auteur s'exprime en ces termes : « Ce misérable Jéhovah, qui joue » avec les peuples sur la terre comme un joueur d'échecs avec » des rois et des pions sur un échiquier [1]. » Et en parlant à un poète catholique : « O grand poète! philosophe malgré vous, » vous avez bien raison de maudire ce Dieu que l'Eglise vous » a donné [2].» Je ne parle pas du ton, digne de Luther, avec lequel on parle du pape, non plus que d'une ignoble insulte adressée à un homme qui jouit de l'estime et du respect universel. Certainement, Silvio Pellico, ce prodige de générosité et d'innocence dans un siècle vil et corrompu, regardera comme un honneur les injures d'une plume blasphématrice et accoutumée à faire rougir par ses écrits les hommes qui ont des mœurs. Mais ce qu'il importe de faire remarquer, c'est qu'on voit renaître une manière d'écrire naguère passée de mode, et regardée comme indigne de tout homme bien élevé. D'où vient ce changement? De la vitalité tenace de la religion. Dans ces derniers temps, on lui épargnait les injures, parce qu'on la tenait pour morte; aujourd'hui, on recommence à frapper sur elle, parce qu'on a reconnu qu'elle vit encore et qu'elle peut reprendre son ancienne vigueur au sein de notre civilisation moderne. Si on la regardait véritablement comme usée, ainsi que plusieurs vont le répétant sans y croire, on en parlerait d'une autre façon; car il n'est pas dans la nature des races humaines, même chez les hommes les plus dépravés, d'insulter aux vaincus. Pour nous, sans approuver les blasphêmes, nous acceptons l'augure, et nous le regardons comme plus que fondé. Nous croyons que la religion doit s'attendre à un redoublement de mépris et d'attaques furieuses, précisément parce qu'elle commence à renaître, et nous ne serions pas étonné si, de la part des *littérateurs* vraiment *plébéiens*, le siècle ne finis-

1 *Revue des Deux-Mondes*, p. 630.
2 *Ibid*. Ce poète, c'est Mickiewicz. (*N. d. T.*)

sait par une démence plus grande que celle par laquelle il a commencé.

NOTE 7, P. 37.

Aux ennemis des subtilités.

Il y a une certaine classe de lecteurs qui ne peuvent supporter la moindre discussion métaphysique, et qui croient la réfuter, la réduire à néant d'une façon toute laconique, en s'écriant avec dédain : subtilités ! Je ne sais trop si ces gens-là, en leur qualité d'ennemis de la métaphysique, seraient en état de donner une définition nette et exacte du subtil, surtout en ce qui ne concerne pas les corps. Pour ma part, je ne pense pas que cette qualité fasse tort par elle-même à ce que l'on dit, et j'estime le subtil, quand il est vrai, préférable au faux, bien que pour l'ordinaire, celui-ci soit assez lourd. Si des choses matérielles on peut conclure aux spirituelles, il me semble que les entités subtiles n'ont point à rougir, et que la science qui en traite n'est point une niaiserie ; il me semble, par exemple, que les fluides impondérables, qui, vraisemblablement, doivent être très-subtils, sont plus importants dans la constitution de l'univers réel, et par conséquent d'un plus grand prix dans l'ordre de la connaissance, que beaucoup d'autres objets de la nature, beaucoup plus matériels et plus apparents. Je ne crois pas que l'on veuille placer l'art du menuisier ou du laboureur, avant les théories scientifiques de la chimie, de l'optique et de la mécanique, qui reposent sur des calculs, des expériences et des investigations très-subtiles. Aussi, je crois que, généralement parlant, la subtilité l'emporte dans tous les genres sur la grossièreté, sauf, peut-être, dans les choses de l'esprit, et sur ce point, je m'en rapporte à mes habiles censeurs. Ceux qui accusent les philosophes de trop subtiliser, devraient blâmer également ceux qui agissent sur les corps, afin de parvenir à la connaissance

des éléments de ces derniers, comme les philosophes agissent sur les choses immatérielles. La philosophie est en partie une sorte de chimie intellectuelle, aussi réelle, aussi fondée sur la nature que la science qui enseigne la division et la composition des corps. Il est vrai que, comme, durant le moyen-âge, on vit fleurir une fausse chimie qui se perdait dans les chimères; de même, à cette époque et dans les temps plus modernes, quelques personnes adoptèrent un art trompeur de subtiliser et de rêver en philosophie. L'exemple en vint des scotistes, au moyen-âge; et de nos jours, des idéologues modernes. Mais la philosophie de ces derniers est aussi éloignée de la véritable, que la science des alchimistes diffère de la véritable chimie. Aussi, mes savants critiques me permettront-ils d'apprécier les concepts psychologiques et métaphysiques, conformes à la vérité, quelque subtils qu'ils soient, quoiqu'ils ne se laissent ni voir, ni palper, qu'ils ne soient ni un alambic, ni un télégraphe, ni une machine à vapeur, ni un chemin de fer, ni un billet de banque, la chose du monde la plus solide et la plus substantielle sans contredit. S'ils ne veulent point de mon sentiment, et qu'ils préfèrent les choses matérielles, je les engage à laisser là la lecture de ce livre, ou plutôt à l'échanger contre quelque autre traitant de matières plus savoureuses et plus palpables, comme serait, par exemple, un habile traité sur le sucre de betteraves, ou un ingénieux mémoire sur la culture des pommes de terre.

NOTE 8, P. 41.

Sur la langue et l'éloquence française.

Il est curieux d'entendre comment un Italien de génie sublime, le créateur de la philologie philosophique, parlait des qualités et des défauts de la langue française, il y a plus d'un siècle, en 1708, alors qu'une grande partie des écrivains français du siècle précédent vivaient encore, et que la cendre de tous

les autres n'était point encore refroidie. « Galli substantiæ vocabulis abundant : substantia autem a se bruta et immobilis, nec » comparationis est patiens. Quare nec sententias inflammare, » quod sine motu, et quidem vehementi non fit ; nec amplificare et exaggerare quicquam possunt. Indidem verba invertere nequeunt : quia, cum substantia summum sit genus » rerum, nihil medium substernit, in quo similitudinum extrema conveniant et uniantur. Quamobrem metaphoræ in » ejus generis nominibus uno vocabulo fieri non possunt ; et » quæ duobus fiunt, ut plurimum duræ sunt. Ad hæc, orationis ambitum conati, nihil ultra membra præstiterunt : nec » ampliores versus, quam quos dicunt Alexandrinos, fundunt : » qui et ipsi, præter quam quod distrophi sunt, cum præterea » singuli sententias claudant, et bini similiter desinant ; quarum rerum altera omnem minuit amplitudinem, altera allevat » gravitatem ; sunt inertiores tenuioresque elegiacis. Duas » duntaxat voculationum sedes, ultimam et penultimam habent : et ubi nos ab ultima tertiam acuimus, ii accentum et penultimam transferunt : quod nescio quid tenue et subtile sonat : quibus rebus ii nec amplis periodis, nec grandibus » numeris apti sunt. Sed ut eadem lingua omnis sublimis, ornatique dicendi caracteris impos, sic tenuis patientissima » est. Cum enim substantiæ vocabulis scateat, atque iis ipsis » quæ substantias, ut scholæ dicunt, *abstractas* significant, rerum semper summa perstringit. Quare didascalico dicendi » generi aptissima est ; quia artes scientiæque summa rerum » genera persequuntur. Atque hinc factum, ut ubi nos nostros » oratores laudamus, quod diserte, explicate, eloquenter dicant ; ii laudent suos, quod vera cogitarint. Et quum hanc » mentis virtutem distracta celeriter, apte et feliciter uniendi, » quæ nobis ingenium dicitur, appellare volunt, *spiritum* dicunt : et mentis vim quæ compositione existit, re simplicissima » notant : quod subtilissimæ eorum mentes non compositione, » sed tenuitate cogitationum excellant. Quare si ejus disputationis, summis dignæ philosophis, illa pars vera est : linguis » ingenia, non linguas ingeniis formari ; hanc novam criticam

» quæ tota spiritualis videtur, et analysim, quæ matheseos » subjectum, quantum ex se est, omni prorsus corpulentia » exuit, uni in orbe terrarum Galli vi suæ subtilissimæ linguæ » excogitare potuerunt. Cum hæc igitur omnia ita sint, elo» quentiam suæ linguæ parem ab una sententiarum veritate, » tenuitateque, et deducta ordinis virtute commendant [1]. » Vient ensuite, et comme pour contraste, un court éloge de la langue italienne. Vico dit encore un mot du français dans la seconde *Science nouvelle* [2] ; il fait remarquer également l'aptitude de cet idiome pour l'analyse, son peu de conformité avec la synthèse, et il conclut que ces sortes de langues subtiles, mais impuissantes et énervées, appartiennent proprement à ceux qui, *étant très-déliés dans leur manière de penser, sont inhabiles à tout grand travail.*

Il est une autre qualité de la langue française, entièrement fondée sur le génie et sur le caractère de la nation qui parle cette langue, et dont Vico ne dit rien : c'est une certaine légèreté présomptueuse, un penchant à l'exagération et aux hyperboles, qui se manifeste dans les métaphores les plus usuelles aussi bien que dans toutes les parties et dans le coloris de l'élocution [3]. Qu'on prenne pour exemple les tropes français les plus communs, les plus vulgarisés par l'usage, et l'on verra qu'ils surpassent le plus souvent en hardiesse les expressions figurées qui se rencontrent dans toutes les langues de l'Europe, et spécialement en italien. De là il résulte encore que chez les Français, sans excepter même leurs grands orateurs et leurs grands écrivains, l'expression dit bien plus en apparence qu'en réalité ; les mots, la phrase, la figure dépassent presque toujours l'idée que l'on exprime. Vous vous apercevrez que, contrairement à ce qui a lieu chez les autres peuples, et notamment chez les anciens écrivains de la Grèce ou de l'Italie, l'orateur ou l'écrivain en sait ou en pense moins qu'il ne paraît en penser ou en savoir.

1 Vico, *De nost. temp. stud. rat.*, oper. lat., tom. I, p. 20, 21.
2 Lib. I, *Degli elementi*, 21. — Op. ed. Milano 1836. T. V, p. 100, 101.
3 Ce n'est pas là l'exagération dont parle Vico.

Cette seule remarque suffit pour diminuer sensiblement ou même pour faire évanouir complètement le plaisir que l'on peut trouver dans la conversation ou la lecture. En effet, ce qui plaît dans une lecture ou dans un discours, c'est de pouvoir supposer que l'écrivain ou l'orateur en pense beaucoup plus qu'il n'en dit; alors, notre esprit, en voulant soulever le voile des paroles, se perd dans un je ne sais quoi de vague et d'indéfini qui le charme; mais s'aperçoit-il que sous les paroles il n'y a rien, ou qu'il y a moins qu'elles ne promettent, l'enchantement est détruit, on ne trouve plus le motif principal qui attache le lecteur ou l'auditeur à l'écrivain ou au narrateur, et qui le fait écouter avec attention et avec avidité. De ce défaut de correspondance entre les sentiments et les mots, il résulte pour le style français que, outre la pauvreté de la langue, il a moins de simplicité, de naturel, de force, que celui de nos anciens auteurs; on y trouve presque toujours quelque chose de forcé, d'ampoulé, qui répugne au génie *pélasgique*. Ce que je dis du style, on peut le dire encore de l'homme naturel et artificiel (puisque, selon Buffon, le style, c'est l'homme même), et encore de la manière dont on imite et dont on peint la nature. Ainsi, par exemple, les Romains de Corneille peuvent paraître tels sur les rives de la Seine; mais sur celles du Tibre, où s'est plus vraisemblablement conservé l'esprit de l'antique Latium, ces héros ne seraient que des Gradasse, des Rodomont, des paladins, c'est-à-dire, des hommes nés à Paris et non point à Rome. Les Français donnent à tous les étrangers leur type moral et physique. Les héros de David sont tous français : dans la plupart des tableaux, la figure même du Christ est une figure française. L'héroïsme français n'est pas celui des anciens, des purs Germains, des Italiens du moyen-âge, de Napoléon, mais bien l'héroïsme chevaleresque des croisades, dont le modèle existe véritablement en France, mais que les Français ont reçu des Gaulois, et que les historiens anciens nous peignent non dans les Romains, dans Arminius, dans Viriate, mais dans Brennus, Valentin, Viridomare. Avez-vous vu certaines statues ou certaines peintures françaises représentant leurs preux, comme par exemple le prince de Condé (qu'ils nomment le grand Condé)?

l'avez-vous vu au milieu du feu de la mêlée, la perruque en tête et dans l'attitude d'un énergumène? comparez-le avec l'iconographie héroïque de l'antiquité, et ce seul parallèle vous fera comprendre mieux que les plus longs discours l'immense différence qui existe entre la France moderne et la Grèce antique ou l'ancienne Rome. L'Arioste, dont le sens est éminemment italien, trouva dans la chevalerie un type sérieux qu'il assaisonna de comique, et sans pousser, comme Cervantes, jusqu'à la caricature, il marqua l'art chevaleresque d'un cachet de ridicule que ne put effacer le génie tendre et profond, mais moins vigoureux, de Torquato. L'héroïsme antique, c'est-à-dire, grec et romain, et l'héroïsme chrétien, mais italien et héritier de la vertu romaine, a une simplicité incomparable, une gravité spontanée, une majesté sans affectation; il ne participe en rien à cet orgueil, cette légèreté, cette forfanterie de nos voisins. Il faut en dire autant de la langue, de la poésie, des beaux-arts et de l'éloquence. La poésie lyrique française est trop souvent une amazone en paniers, poudrée et attifée. Peu d'écrivains atteignent dans leur langue à la hauteur où Bossuet s'est élevé dans la sienne. Et cependant, je ne crois pas être parmi mes compatriotes le seul qui ne puisse admirer avec les rhéteurs français quelques passages de cet orateur, comme par exemple, le suivant : « O nuit désastreuse! ô nuit effroyable! où retentit » tout-à-coup comme un éclat de tonnerre, cette étonnante nou» velle : Madame se meurt! Madame est morte[1]!! » Je demande s'ils sont proportionnés à la mort d'une princesse, ces éclats, ces exclamations, qui ne pourraient être plus grands si se réalisait le *fractus illabatur orbis* d'Horace et si l'univers brisé s'en allait en ruines. Celui qui voudrait dépeindre la chute des empires ou la fin du monde pourrait-il s'élever plus haut? Je ne dis rien de ce mot *Madame* qui représente à l'imagination la mignardise et l'afféterie des dames parisiennes: ce qui répugne autant à la dignité et à la simplicité de l'oraison funèbre, qu'à celle de la tragédie. Ce défaut appartient à la langue et non à

1 *Oraison fun. d'Henriette d'Angleterre.*

l'orateur. Je ne m'arroge pourtant pas le droit d'accuser un auteur aussi illustre, aussi admirable que Bossuet, d'avoir manqué aux convenances selon la manière de voir des Français : je me borne à dire que nous autres Italiens, nous apprécions difficilement de telles beautés, qui ne seraient peut-être pas appréciées davantage d'un Grec ou d'un Romain du vieux Latium; car je ne puis me figurer Démosthènes, Cicéron, saint Athanase, saint Chrysostôme, saint Grégoire de Nazianze, écrivant ou parlant avec cette exagération. Puisque j'ai commencé à blasphémer, je ne m'arrêterai point ici : je ne contesterai point à Mirabeau une grande force d'esprit et d'expression, mais je suis tenté de rire, quand je l'entends comparer à Cicéron et à Démosthènes, et je me rappelle P. Corneille, qui, en toute sincérité, mettait Virgile après Lucain; car, sous ce rapport, Mirabeau est, à mes yeux, le Lucain de l'éloquence; et ces traits vigoureux, à la vérité, mais ampoulés, convulsifs et frénétiques que l'on cite dans ses harangues, ressemblent autant au sublime des orateurs de l'antiquité, que les chambres représentatives de Paris ressemblent au sénat de l'antique Rome.

Si nous voulons maintenant parler en particulier de la manière d'écrire la plus estimée en France aujourd'hui, nous lui trouverons une ressemblance étonnante avec celle qui était en usage en Italie pendant le XVIIe siècle. Il serait facile de trouver dans Chateaubriand, Hugo, Lamartine, une foule de passages qui, traduits littéralement en italien, sembleraient écrits par Ferrante, Pallavicin, Tesauro, Fiamma, Achillini, Ciampoli, Preti, et quelques autres poètes ou prosateurs des plus pitoyables qui souillèrent notre littérature pendant le cours du XVIe siècle. Je ne veux point conclure de là que les écrivains français que je viens de nommer soient de mauvais auteurs, je veux seulement constater un fait, sachant du reste parfaitement que la France n'est pas l'Italie, et que notre siècle n'est pas le XVIe.

A propos des observations de Vico, déjà citées, sur le génie philosophique des Français, il ne sera pas sans intérêt de les voir confirmer par un Français plein de sagacité, je veux dire

par d'Alembert, qui parle ainsi de sa propre nation : « Tout ce » qui se rapporte aux sentiments ne peut être l'objet de longues » recherches et cesse de plaire, quand on ne peut l'acquérir » en peu de temps ; de là vient que l'ardeur avec laquelle nous » l'embrassons est bientôt éteinte ; et l'esprit, qui en est dégoûté » aussitôt qu'il est rassasié, se jette sur un autre objet, qu'il » abandonne bientôt de la même manière. Le contraire a lieu » pour la vérité : l'esprit ne peut l'acquérir, quand il la cherche, » que par la méditation ; et pour la même raison, sa satisfac- » tion est proportionnée à la longueur de l'étude qu'il a em- » ployée à sa recherche [1]. »

NOTE 9, P. 45.

Sur la suprématie de la France.

« La France gouverne le midi de l'Europe, et c'est toujours » un peu le passé de la France, qui est le présent de l'élite des » populations du Portugal, de l'Espagne et de l'Italie. Ces belles » contrées sont en général, et dans la philosophie en particulier, » ce que les fait la France. Leur présent est le passé de la » France, l'avenir de la France décidera de leur avenir [2]. »

Il ne m'appartient pas de parler des Espagnols et des Portugais, c'est à eux de voir si M. Cousin a tort ou raison. S'il a raison, *et que leur avenir soit celui de la France*, les malheureux sont bien à plaindre. Quant à l'Italie, il est très-vrai que le vulgaire, c'est-à-dire, le plus grand nombre, marche sur les pas des Français ; mais le vulgaire (je ne dis pas le bas peuple), quoique élégamment vêtu, n'est pas l'élite de la nation. M. Cousin, qui a voyagé en Italie, a dû y observer les singes et non les hommes.

1 *Disc. prél. de l'Encyclopédie.* — Dans Stewart, *Ess. phil.*, ess. 3.
2 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.

NOTE 10, P. 48.

L'hétérodoxie moderne n'en est peut-être point encore à sa fin.

Quelqu'un demandera peut-être si, selon nous, l'hétérodoxie moderne, dans la spéculation et dans la pratique, touche à sa fin; ou, en d'autres termes, si le cycle des révolutions est achevé. Car l'hétérodoxie est toujours une révolution qui arrive dans la vie civile ou intellectuelle des hommes. Toute révolution est une négation de la souveraineté, c'est-à-dire, de l'Idée : les révolutions intellectuelles nient l'Idée parlante, les révolutions politiques nient l'Idée gouvernante, et après avoir subi différentes phases, elles finissent par le renouvellement de l'empire légitime, c'est-à-dire, idéal, ou, comme on dit aujourd'hui, par une restauration, pourvu qu'on n'entende pas cette expression comme les légitimistes français. Je dis donc, pour parler en général, que la restauration européenne dépend des princes et des peuples. Si les peuples s'obstinent à ne point vouloir revenir au bien antique, si les princes veulent maintenir ou renouveler les vieux abus, le mal qui nous afflige durera, et le monde sera troublé par de nouveaux bouleversements. J'avoue que l'aveuglement des peuples et des princes m'épouvante. Les uns et les autres montrent une étonnante opiniâtreté à conserver, à caresser ce qui les tue, et à rejeter ce qui pourrait les sauver. Les peuples aiment l'impiété et la licence : les rois recherchent le despotisme. Et où la bourgeoisie et la noblesse participent au gouvernement, comme en France et en Angleterre, elles ne se montrent ni plus sages ni plus humaines que les rois; car elles ne songent qu'à jouir de leur pouvoir, au lieu de l'employer à l'amélioration et au bonheur des classes plus nombreuses de la nation. Si l'on continue à marcher dans cette voie, Gracchus et Spartacus, Ziska et Robespierre ensanglanteront de nouveau l'Europe; la fin de notre siècle, semblable à celle du précédent, fera verser bien des larmes à notre postérité.

Quant aux doctrines en particulier, on peut douter encore si les esprits sont vraiment disposés à retourner sans délai à la foi, et si ceux qui en sont persuadés ne sont pas séduits par le désir qu'ils en ont. En effet, quoiqu'il arrive de temps en temps certaines oscillations favorables à la cause de la vérité, il ne semble pas cependant que, tout compté, les esprits soient en voie de retour vers la religion. L'incrédulité change de forme, elle ne change ni d'esprit ni de fond. Peu importe que du matérialisme ou de l'athéisme on ait passé au rationalisme et à un panthéisme spiritualiste, ou même à une sorte de christianisme abstrait et spéculatif; ce n'est là qu'un mouvement d'opinions; de là à une foi positive, ferme et agissante, telle que doit la posséder l'homme catholique, l'intervalle est immense et le passage difficile. Je ne sais encore si le rationalisme actuel durera. Il me semble que l'on refait aujourd'hui, à petits pas, ce qu'on a fait rapidement et tout d'une traite au siècle dernier; on essaie d'obtenir aujourd'hui, scientifiquement et de sang-froid, ce qu'on précipitait auparavant avec l'impétuosité de la passion et de l'imagination. Les anciens incrédules de France discouraient avec rage, tandis que la moderne impiété d'Allemagne est pacifique et blasphème doctement. Certes, après les longs circuits de l'erreur, après la vogue d'une fausse science habile à voiler les sophismes sous le manteau de l'érudition, le génie de l'homme devra se reposer dans la vérité; mais il faut peut-être qu'avant d'arriver à ce terme, il complète le cercle de l'erreur; et de même que dans la période d'impiété ignorante et passionnée on passa de la négation de la Bible et de la révélation à l'attaque des vérités rationnelles, et on finit par l'athéisme; de même, dans la période d'impiété savante et calme qui commence, on passera peut-être de la révélation à la philosophie. Le temps n'est pas éloigné où le rationalisme flasque et bâtard qui domine aujourd'hui se transformera probablement en un nouveau sensualisme. Il tirera probablement son origine de l'Allemagne, destinée à donner une forme plus rigoureuse et plus savante aux opinions de Condillac, comme E. Kant perfectionna le psychologisme de Descartes, et Hégel le

panthéisme. Déjà, par quelques signes, on peut conjecturer que le sensualisme commence à s'y insinuer et à y être en honneur; il devra sans doute l'emporter autant sur celui de Condillac et de Tracy, que l'herméneutique et la critique licencieuse d'Eichorn et de Gesenius surpassent celles de Voltaire et de Volney. Je désire dans tous les cas être un faux prophète, mais j'ai bien du mal à me persuader qu'un siècle dans lequel un ouvrage comme celui de Strauss a obtenu une grande célébrité et les honneurs de la mode, ne soit pas destiné à finir par une réédition du système de la nature. Cela me paraît d'autant plus probable, que le rationalisme théologique est sensualiste par son principe, son génie, son essence, sa méthode, sa fin, quoiqu'au premier abord il paraisse tout différent.

NOTE 11, P. 60.

De l'habileté de P.-L. Courier dans sa langue et dans la connaissance des écrivains italiens.

Courier est peut-être le seul homme en France qui ait su écrire notre langue avec une élégante pureté. La preuve de ce que j'avance existe dans plusieurs de ses lettres, imprimées dans sa correspondance, et avec les réponses écrites en italien à des Italiens [1]. On y voit, le dirai-je?... Oui, je le dirai, pour que la honte nous corrige, on y voit que le littérateur français savait écrire la langue italienne beaucoup mieux que ses correspondants. Je crois qu'on peut en partie, attribuer à l'étude approfondie qu'il a faite de nos classiques, son mérite éminent dans la connaissance de sa propre langue; et au jugement de plusieurs de ses compatriotes, il n'y a point d'auteur postérieur au XVIIe siècle qui puisse, en ce point, le surpasser ou l'égaler. En effet, les italianismes les plus gracieux sont nombreux dans

1 *Œuvres compl.*, Brux., 1836, tom. IV, p. 163, 164, 165, 166, 167, 168. 219 et 220.

le style de Courier, comme ils le sont plus encore chez Rabelais, Amyot, Montaigne, Charron, Etienne de la Béotie, et d'autres auteurs anciens. On connaît l'opinion de Courier sur les écrivains modernes de son pays; il disait entre autres choses dans une lettre : « Gardez-vous bien de croire que quelqu'un ait » écrit en français depuis le règne de Louis XIV; la moindre » femmelette de ce temps-là vaut mieux pour le langage que » les Jean-Jacques, Diderot, d'Alembert, contemporains et postérieurs; ceux-ci sont tous des ânes bâtés, *sous le rapport* » de la langue, pour user d'une de leurs phrases; vous ne devez pas seulement savoir qu'ils ont existé [1]. » Quant à l'italien, il l'appelait *la plus belle des langues vivantes* [2].

NOTE 12, P. 61.

Passage de Lessing sur la sobriété et la retenue des écrivains anciens.

« C'est le privilége des anciens d'avoir traité de chaque chose » avec la mesure convenable. Mais nous avons souvent cru, » nous autres modernes, que nous surpasserions de beaucoup » nos maîtres, si nous convertissions en grandes routes battues » les chemins écartés où ils ne faisaient que des promenades; » au risque même de voir les véritables grands chemins plus » sûrs et plus directs changés à leur tour en simples sentiers [3]. »

Ces considérations de Lessing peuvent être spécialement appliquées aux doctrines philosophiques.

NOTE 13, P. 92.

Sur l'utilité des bons journaux ecclésiastiques.

Il est une classe de lecteurs à laquelle un bon journal ecclésiastique peut être très-profitable, c'est celle des curés de cam-

1 *Œuvres comp.*, Brux., 1836, t. IV, p. 387.
2 *Lettre à M. Renouard.*
3 *Du Laocoon, trad. par Wanderbourgh*, Paris, 1802, p. 12 et 13.

pagne. Ces hommes vénérables, qui font revivre sous nos yeux, au milieu de la corruption moderne, cette paternité patriarchale qui embellit les premiers jours du monde et fit l'éducation du genre humain ; ces hommes qui ont mérité la sympathie et les hommages des écrivains les moins inclinés vers le sacerdoce, depuis Rousseau jusqu'à Weiss ; ces hommes-là, au milieu de leurs fatigues apostoliques, manquent souvent du temps et des secours nécessaires pour continuer des études plus sérieuses, supposé que la fortune leur ait permis de les commencer. Un livre qui resserre en un étroit espace tout ce qu'il y a de plus important et de plus utile dans la science, dans l'histoire de la religion, dans l'histoire contemporaine surtout, un livre qui soit comme un miroir fidèle de la plus vaste société qui existe au monde, je veux dire, de la chrétienté catholique, doit servir de secours utile à ceux qui sont la partie de cette grande république la plus précieuse et la plus méritante peut-être, mais certainement la plus occupée. En Italie, où les moyens manquent souvent, mais où le bon sens et le bon vouloir ne manquent pas pour adopter autant que possible ce qu'il y a de bon dans les inventions de notre siècle, on connaît l'usage des bons journaux, et je suis heureux de pouvoir en citer un qui s'imprime dans ma province natale. Les compilateurs du *Propagateur religieux* sont d'autant plus dignes d'éloges, qu'ils joignent à la science, au talent, à la modération, au sentiment du bon et du beau, le zèle modeste qui porte à choisir entre différents emplois, non les plus apparents, mais les plus utiles en eux-mêmes, et les plus utiles à la patrie. Dans un siècle où les lettres sont un moyen de satisfaire à une vanité vulgaire ou à la cupidité, c'est une grande vertu de ne les employer qu'au bien public. Autant il faut mépriser les journalistes à âme vénale, ignorants et présomptueux, autant il faut louer, ce me semble, ceux qui, comme les auteurs du *Propagateur*, tendent à une fin plus noble, et savent mettre à la portée du grand nombre une érudition dont ils pourraient se faire honneur auprès des hommes d'élite. C'est là un talent peu apprécié, mais rare et difficile dans toute condition de temps et de fortune.

NOTE 14, P. 96.

Passage de Leibniz sur la liberté catholique des écrivains.

Leibniz, dont la modération et le talent égalaient la science, et dont les opinions, tout luthérien qu'il était, pouvaient faire rougir un grand nombre de catholiques ses contemporains ; Leibniz, dans une de ses lettres au P. Des Bosses, jésuite, s'exprime ainsi : « Optarem ...... concedi doctis, etiam vestris, » philosophandi libertatem, quæ emulationem parit et ingenia » excitat : contra animi servitute dejiciuntur, neque aliquid » egregii ab eis expectes, quibus nihil indulgeas. Itaque Itali » et Hispani, quorum excitata sunt ingenia, tam parum in » philosophia præstant, quia nimis arctantur [1]. » Cette sage liberté doit être d'autant plus précieuse aux catholiques, qu'eux seuls peuvent en user sans en redouter les abus, à cause de l'admirable constitution de l'Eglise, qui, par sa hiérarchie, peut concilier *res olim dissociabiles*, c'est-à-dire, la liberté dans les matières douteuses avec l'unité dans celles qui sont nécessaires, d'après la règle de saint Augustin.

NOTE 15, P. 108.

Plaintes de M. Cousin contre le clergé français.

« Ainsi, Messieurs, s'écrie M. Cousin, la piété la mieux » éprouvée ne suffit plus à protéger notre dernière heure. » Quelles qu'aient été notre vie et NOTRE FOI, si nous ne » rétractons pas toutes les maximes de l'église gallicane, si » nous ne renions pas notre attachement aux lois, notre fidé- » lité à l'état, nos derniers moments peuvent être privés de

1 *Op. omn., éd. Dutens*, tome II, part. 1, p. 277.

» ces saintes cérémonies qui assurent et adoucissent le passage à une autre vie. Où en sommes-nous, Messieurs? Dans » quel temps vivons-nous [1]? » Et nous aussi, nous pouvons demander en quel temps vivons-nous et à quoi en sommes-nous réduits, si un homme honorable, qui fait profession de panthéisme, et qui nie la révélation dans ses écrits, ose parler de la sorte du haut de la tribune française, sans craindre de faire sourire ses auditeurs.

NOTE 16, P. 114.

Passage de Leibniz contre les dissipateurs des doctrines antiques.

« Il y a autant ou plus de sujet de se garder de ceux qui, » par ambition le plus souvent, prétendent innover, que de se » défier des impressions anciennes. Et après avoir médité sur » l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plupart des doc» trines reçues peuvent souffrir un bon sens. De sorte que je » voudrais que les hommes d'esprit cherchassent de quoi sa» tisfaire à leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir et à » avancer, qu'à reculer et à détruire. Et je souhaiterais qu'on » ressemblât plutôt aux Romains, qui faisaient de beaux ou» vrages publics, qu'à ce roi vandale à qui sa mère recom» manda que, ne pouvant pas espérer la gloire d'égaler ces » grands bâtiments, il en cherchât à les détruire [2]. »

NOTE 17, P. 116.

Sur l'apostasie de quelques prélats russes.

Notre malheureux siècle a été condamné par la Providence à être témoin de toutes sortes de délire, de honte et de scandale.

1 *Discours sur la renaiss. de la dom. cclés.*, p. 12.

2 LEIBNIZ, *Nouv, ess. sur l'entend. hum.*, liv. I, chap. 2. — ŒUVR. *phil.*, *éd. Raspe*, p. 57.

Il n'y a pas longtemps que quelques évêques de la Lithuanie et de la Russie-Blanche renièrent la foi catholique professée depuis tant de siècles, et préférèrent à la noble et suave paternité du pontife romain, à la fraternité de l'Eglise universelle, le joug spirituel de l'oppresseur de leur patrie, et l'impure société de l'église moscovite. Tout ce qui, en Europe, n'est point russe ou barbare, tout ce qui conserve quelque sentiment de générosité et de pudeur, a dû s'étonner, non pas de l'usurpation du bourreau de la Pologne, déjà connu pour un monstre infâme, mais de ce que des pasteurs livraient eux-mêmes leurs brebis aux loups, de ce qu'ils vendaient à un tyran leur foi, leur âme et leur réputation.

NOTE 18, P. 134.

Des causes de la réforme.

Les oppositions dialectiques qui aidèrent à la réforme des protestants peuvent se réduire au tableau suivant :

1re *Opposition*	*Catholiques.*	*Protestants.*
de race à race.	Romains ; papes, héritiers quant au spirituel de l'empire romain.	Germains, descendants d'Arminius.
2e *Opposition* de système à système.	Théologie.	Philosophie.
	Affirmation.	Négation.
	Conservation.	Innovation.
	Stabilité.	Mouvement.
	Dogmatisme.	Scepticisme.
	Surnaturalisme.	Rationalisme.
	Synthèse.	Analyse.
	Autorité.	Examen.
	Hiérarchie.	Démocratie ou despotisme.

3e *Opposition* de classe à classe.	Prêtres, Aristocratie élective.	Laïques, Aristocratie héréditaire des princes et des nobles.
	Caste spirituelle, c'est-à-dire, sacerdoce.	Castes matérielles, c'est-à-dire, soldats, riches, trafiquants, etc.

Ces oppositions ne justifient pas la réforme, mais elles l'expliquent.

NOTE 19, P. 134.

Que la sincérité de R. Descartes dans ses protestations de catholicisme est pour le moins douteuse.

On peut très-bien regarder comme une précaution inspirée par la prudence, la profession de catholicisme que fait Descartes dans plusieurs endroits de ses écrits; mais si on regarde cette profession comme sincère, il sera difficile de la concilier avec les principes de sa doctrine. Ses lettres prouvent parfaitement qu'il n'était pas disposé à souffrir le martyre par amour pour la vérité, et que s'il avait, comme on le raconte, le courage du soldat, il ne possédait pas certainement celui du citoyen et du philosophe. En écrivant au P. Mersenne, à propos de Galilée, il dit : *Ne cherchez que le repos et la tranquillité de l'esprit* [1]. Quand un tribunal ecclésiastique condamna un point de la doctrine de ce grand homme, Descartes fut si effrayé, qu'il voulait brûler ses papiers, et il disait : « Je ne voudrais pour » rien du monde qu'il sortît de moi un discours où il se » trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Eglise [2]. » Ne croyez pas qu'il fût le moins du monde poussé par un sentiment de respect envers l'autorité qui avait porté la cen-

1 *Œuv.* Paris, 1824, tom. VI, p. 251.
2 *Ibid.*, p. 238, 239.

tence; car, quoiqu'il ne s'agisse ici, ni du Saint-Siége, ni de l'Eglise, comme il le dit à tort, mais d'une simple congrégation romaine, nous regarderions sa réserve comme hautement digne d'éloges. Mais par tout le contexte de sa lettre, on voit qu'il est poussé par une autre raison : la crainte de compromettre la tranquillité de sa vie. Dans une autre lettre au même P. Mersenne, écrite un an après, c'est-à-dire en 1634, il le dit expressément : « Je sais bien qu'on pourrait dire que » tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas » incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut première- » ment que le concile y ait passé; mais je ne suis point si » amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de » telles exceptions pour avoir moyen de les maintenir, et le » désir que j'ai de vivre en repos, et de continuer la vie que » j'ai commencée en prenant pour ma devise *bene vixit, bene* » *qui latuit*, fait que je suis plus aise, etc. [1] » Chacun voit quel fut le scrupule religieux et le stoïcisme philosophique de notre écrivain, et que si le *bene latuit* ne le préserva pas de la vanité, des brigues et de l'ambition littéraire, qui furent le but principal de ses fatigues et de sa vie, il le rendit au moins prudent par rapport à cette gloire qui pouvait être difficile et dangereuse.

Le procédé méthodique et le doute absolu que Descartes met en tête de toute sa philosophie ne peuvent aucunement se concilier avec les principes catholiques. Selon son procédé, nous devons « douter une fois en notre vie de toutes les choses où » nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude. Il sera » même fort utile que nous rejetions comme fausses, toutes » celles où nous pourrons imaginer le moindre doute [2]. » Il fait ensuite l'énumération des choses dont on doit douter. « Nous » douterons en premier lieu, si de toutes les choses qui sont tom- » bées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y » en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde ....

1 *Œuv.*, tom. VI, p. 243.

2 *Princ. de la philos.*, part. I; *Œuv.*, tom. III, p. 63, 64.

» Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous » ont semblé autrefois très-certaines, même des démonstrations » de mathématique, et de ses principes, encore que d'eux-» mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu'il y a des » hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles ma-» tières; mais principalement parce que nous avons ouï dire, » que Dieu qui nous a créés peut faire tout ce qui lui plaît, » et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point » voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, » même dans les choses que nous pensons le mieux con-» naître [1]. Nous supposons facilement qu'il n'y a point de » Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de » corps [2]. » Telle est, cependant, la doctrine contenue dans les Méditations et dans la Méthode, quoique dans ce dernier ouvrage elle ne soit pas aussi crûment enseignée. Ant. Arnauld, qui, cependant, comme nous le verrons, s'aperçut plus tard du peu d'orthodoxie de Descartes, eut, dans le principe, la simplicité de croire que celui-ci ne veut parler que d'un doute fictif, d'un simple artifice méthodique, bon à employer pour connaître scientifiquement la vérité, et il se plaint seulement de ce que cela ne soit pas trop clairement expliqué dans les Méditations : « Verumtamen haud scio, an aliqua præfatiuncula » hæc meditatio præmuniri debeat, qua significetur de iis re-

1 *Ibid.*, p. 64, 65.

2 *Ibid.*, p. 66. Ainsi, au même moment où l'on doute de toutes les choses sensibles, et même des *démonstrations mathématiques*, on allègue, pour justifier le doute, que *quelques hommes se sont trompés ;* on insiste principalement sur cette plaisante raison : *nous avons ouï dire que Dieu qui nous a créés peut faire tout ce qui lui plaît ;* dans le moment même où l'on nie l'existence *du ciel*, *de la terre et des corps,* on ajoute foi à ce que *nous avons ouï dire*, c'est-à-dire, à la valeur des signes et de la parole ; au moment même où *l'on suppose facilement* (notez l'adverbe) *que Dieu n'existe pas*, on interprète d'une manière absurde l'omnipotence divine, pour en conclure le doute absolu. La cervelle d'un fou raisonne certes plus sainement que celle de Descartes.

» bus serio non dubitari [1]; » et il conclut en disant : « Non » dubito, quin qua pietate est vir clarissimus id attente dili» genterque perpendat, et summo sibi studio judicet incum» bendum, ne cum Dei causam adversus impios agere medi» tatur, fidei illius auctoritate fundatæ, e cuius beneficio » immortalem illam vitam quam hominibus persuadendam sus» cipit, se consecuturum sperat, aliqua in re periculum creasse » videatur [2]. » Or, que répond Descartes à cette proposition? Peut-être accorde-t-il que son doute absolu n'est qu'un stratagème méthodique? Non : au contraire, il se garde bien d'en dire un mot, et il se contente de répondre que sa philosophie n'est faite que pour les esprits robustes. « Je confesse donc ingénu» ment avec lui, que les choses qui sont contenues dans la » première méditation et même dans les suivantes, ne sont pas » propres à toutes sortes d'esprits, et qu'elles ne s'ajustent » pas à la capacité de tout le monde; mais ce n'est pas d'au» jourd'hui que j'ai fait cette déclaration.... Aussi a-ce été la » seule raison qui m'a empêché de traiter de ces choses dans » le discours de la méthode, qui était en langue vulgaire, et » que j'ai réservé de le faire dans ces méditations, qui ne » doivent être lues, comme j'en ai plusieurs fois averti, que » par les plus forts esprits. Et on ne peut pas dire que j'eusse » mieux fait, si je me fusse abstenu d'écrire des choses dont » la lecture ne doit pas être propre ni utile à tout le monde; » car je les crois si nécessaires, que je me persuade que » sans elles on ne peut jamais rien établir de ferme ni d'as» suré dans la philosophie. Et quoique le fer et le feu ne se » manient jamais sans péril, par des enfants et par des impru» dents, néanmoins parce qu'ils sont utiles pour la vie, il n'y a » personne qui juge qu'il se faille, pour cela, abstenir de leur » usage [3]. » Il passe ensuite à la discussion de sa maxime, qu'il ne faut croire qu'à l'évidence, et il répète son refrain ac-

1 ARNAULD, *Œuv.* Paris, 1680, tom. XXXVIII, p. 33.
2 *Ibid.*, p. 37, 38.
3 *Ibid.*, p. 60, 61.

coutumé, en exceptant les choses qui regardent la morale et la foi [1]; formule dont nous verrons bientôt la valeur. Il est donc clair que le doute de Descartes était sérieux, réel, sans fiction; et que le tempérament qu'il y apporte dans quelques endroits de ses écrits, fut dicté seulement en faveur *des imprudents ou des enfants*, qui n'avaient pas la tête assez forte, ou l'estomac assez robuste pour digérer sa doctrine. Si dans le fragment des *Principes* que nous avons cité, il s'explique plus clairement en disant : *Nous supposons facilement qu'il n'y a pas de Dieu*, ce petit adoucissement, suggéré, peut-être, par une observation d'Arnauld [2], n'est qu'une phrase de bienséance; car il l'applique également à l'existence des corps, touchant laquelle son doute est absolu et sincère, comme on le voit par le contexte et par une foule d'autres passages. De plus, si le mot nous *supposons* se rapporte à l'objet du doute, et non au doute lui-même, il inclut la réalité de l'acte dubitatif. Or, je demande si la profession de foi chrétienne peut s'accorder avec ce doute sérieux et universel. Peut-on concevoir que celui qui trouve expédient de rejeter toute vérité dans laquelle *on peut imaginer le moindre doute*, puisse cependant croire aux dogmes mystérieux de la foi, qui, malgré les preuves inébranlables sur lesquelles ils s'appuient, épouvantent cependant l'esprit, et sont exposés aux chicanes d'une raison faible et orgueilleuse? Comment un homme qui doute de l'existence de la matière, du monde, de son propre corps; qui annulle toute l'histoire passée, non-seulement celle de ses semblables, mais la sienne propre; qui s'imagine être seul dans un désert universel, sans autre certitude que celle de son propre doute, pourra-t-il néanmoins logiquement croire à la révélation, à la mission de l'homme-Dieu sur la terre, à l'histoire merveilleuse de sa religion, à la Bible, aux commandements, aux sacrements, à l'Eglise? En vérité, si Descartes exige un tel acte de foi, il demande un trop grand effort, même pour la crédulité de ceux qui

1 ARNAULD, *Œuv.*, tom. XXXVIII, p. 60, 61.
2 *Ibid.*, p. 34.

n'ont point le courage de le suivre dans son apprentissage du doute. Etrange folie d'un philosophe! pour conduire l'homme à la vérité, il commence par l'en dépouiller, et si l'infortuné demeure dans sa douloureuse nudité, s'il ne sait en sortir, qui en répondra devant Dieu, qui, sinon le téméraire et l'audacieux conseiller?

Il est vrai qu'il exclut formellement de ce doute universel la morale et la religion. Mais sans dire que l'exception emporte avec elle un énorme paralogisme, on peut demander si la morale et la religion, au sens de la formule cartésienne, suffisent à la profession catholique. « Je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes...... » La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon » pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu » m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance [1]. » La religion, la foi, la profession chrétienne peut donc être, ne fût-ce que pour un instant, un article de *morale provisoire!* « Les trois » maximes précédentes n'étaient que sur le dessein que j'avais » de continuer à m'instruire; car Dieu nous ayant donné à » chacun quelque lumière, pour discerner le vrai d'avec le » faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions » d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait » temps..... Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les » ayant mises à part avec les vérités de la foi, qui ont toujours » été les premières en ma créance, je jugeai que pour tout le » reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de » m'en défaire [2]. » L'honneur que fait Descartes aux vérités de la foi, en leur donnant le privilége d'*être les premières dans sa créance*, n'ôte rien à l'ambiguïté de ces paroles. Comme il proteste de vouloir *examiner à son temps les opinions, qu'il ne se contenterait pas, sans cela, de recevoir sur l'autorité d'autrui*, on ne comprend plus comment, selon lui, les dogmes religieux,

1 *Disc. de la méth.*, *Œuv.*, tom. I, p. 146.
2 *Œuv.*, tom. I, p. 152, 153.

fondés sur la tradition et sur l'enseignement ecclésiastique, peuvent avoir un privilége particulier; et s'ils n'ont point ce privilége, il est clair que la foi de Descartes ne diffère pas de celle de Luther; que son assentiment *provisoire* à la religion, *dans laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être élevé*, ne peut concerner que la pratique extérieure, ou tout au plus ne peut être qu'une foi conditionnelle. Mais, si elle n'est absolue, la foi ne peut être ni vraiment chrétienne, ni vraiment catholique. Croire en supposant que l'examen futur sera conforme à l'acte que l'on émet, faire dépendre la foi présente des résultats d'un examen ultérieur, cela peut, en quelques cas (et non pas, certes, dans le cas de Descartes), cela peut disposer à la foi future. Toutefois, en aucun cas, un tel acte ne peut être appelé acte de foi, non-seulement au sens religieux, mais même d'après la raison et la science humaine.

Un anonyme de beaucoup d'esprit a tourné en ridicule *la morale provisoire* de notre philosophe, et lui a fait quelques objections que le lecteur verra peut-être volontiers reproduites ici. « Vous avez osé assurer qu'il ne faut pas chercher, dans » les choses qui regardent la conduite de la vie, une vérité » aussi claire et aussi certaine que celle que vous voulez qu'on » ait, lorsqu'on s'applique à la contemplation de la vérité. » Quoi donc, ne faut-il pas bien vivre? Et comment pourrez- » vous bien vivre, c'est-à-dire, saintement, si vous ne dirigez » pas vos actions selon la règle de la vérité? La vérité doit-elle » donc manquer aux actions morales des chrétiens? Certaine- » ment la vie d'un chrétien sera jugée très-bonne, s'il rapporte » toujours ses actions et sa personne même à la gloire de Dieu. » Cela n'est-il pas aussi vrai qu'aucune autre chose que nous » connaissions clairement et distinctement?..... Est-il jamais » obligé de s'abstenir de quelque chose, s'il ne connaît claire- » ment qu'il faut s'en abstenir? Et dans les choses où il est » question d'agir, ne doit-il pas toujours faire ce qu'il voit clai- » rement que Dieu demande de lui? car, qui peut dire qu'il » soit obligé de faire quelque chose par une autre raison? Et » partant, un chrétien n'étant jamais obligé de faire ou de

» s'abstenir de quelque chose, sans cette lumière et clarté,
» pourquoi voulez-vous, ou plutôt, pourquoi supposez-vous
» moins de vérité dans les mœurs que dans les sciences, puis-
» qu'un chrétien doit moins se soucier de faillir dans les
» sciences métaphysiques et géométriques que dans les mœurs?
» Mais, me direz-vous, si quelqu'un veut douter dans la con-
» duite de sa vie de l'existence des corps et des autres objets
» qui se présentent à lui, comme dans la métaphysique, on ne
» fera presque rien. Qu'importe, qu'on ne pêche point? Mais,
» si cela est, vous me direz, par exemple, je n'entendrai donc
» point la messe un jour de dimanche, à cause que je puis dou-
» ter si les murs de l'église que je pense voir sont de vrais murs,
» ou plutôt, ainsi qu'il arrive ordinairement dans les songes,
» s'ils ne sont rien. A cela je réponds, que tandis que vous
» douterez avec raison que ce soient de vrais murs et que ce
» soit une vraie église, pour lors vous n'êtes point obligé d'y
» entrer; non plus que vous n'êtes point obligé de manger,
» quelque éveillé que vous soyez, si vous ignorez que vous
» ayez du pain devant vous, et si vous croyez être endormi.
» Vous me direz peut-être : si vous agissez de la sorte, vous
» vous laisserez donc mourir de faim? Et moi je vous répon-
» drai que je ne suis point obligé de manger s'il ne m'est évi-
» dent que j'aie devant moi de quoi sustenter ma vie, laquelle,
» faute d'un aliment qui me soit clairement connu, je puis et
» je dois offrir en holocauste à Dieu, qui ne m'oblige point à
» agir, si je ne sais certainement que j'agis, et que les objets
» qui sont autour de moi sont réels et véritables. Vous n'avez
» donc pas dû établir deux genres de vérités [1]. » L'objection se réduit à trois points : 1° il est impossible d'admettre des vérités pratiques, sans admettre en même temps plusieurs vérités spéculatives, car la morale est l'application du dogme; 2° il est impossible d'admettre aucune vérité pratique avec les dogmes spéculatifs correspondants, sans reconnaître une foule de vérités dans l'ordre physique, comme, par exemple, l'existence

1 Œuvr., tom. VIII, p. 243, 244, 245.

du monde, du propre corps, des autres hommes, et ainsi de suite; 3° l'accomplissement de la loi morale, selon le devoir de l'homme et surtout du chrétien, suppose la certitude de la fin vers laquelle l'action est dirigée, de l'ordre dans lequel se trouve la même action, et des moyens par lesquels on arrive à la fin. Que si l'homme est quelquefois forcé d'agir d'après de pures probabilités, cela n'empêche pas que, dans ce cas-là même, il n'ait une connaissance certaine, car la probabilité ne saurait exister sans qu'il y ait quelque chose de certain. Donc, en écartant toute certitude physique et spéculative, en supprimant toute vérité hors l'existence de l'âme, la méthode dubitative de Descartes arrache nécessairement les fondements de la religion et ceux de la morale. Que répondre à un pareil raisonnement? Un génie plus philosophique que Descartes n'aurait rien trouvé; aussi, il ne faut pas s'étonner que dans sa réponse ce philosophe batte la campagne en disant: que dans les choses de la vie, il faut souvent se contenter de pures probabilités [1]. Oui, sans doute, mais la doctrine, qui, à défaut de certitude, se contente de probabilités, ne peut être bonne qu'autant que l'on sait et que l'on croit une foule de choses avec une certitude pleine et absolue.

On comprendra plus clairement l'idée que l'auteur de la méthode se fait de cette *foi provisoire*, en examinant un autre point de sa doctrine, qui n'est pas moins en opposition avec la profession du catholicisme. Je veux parler de cette célèbre maxime répétée en tant d'endroits de ses ouvrages, que le philosophe ne doit donner son assentiment qu'aux idées claires. Cette sentence est le premier des quatre préceptes de sa méthode [2]. Or, comment accorder jamais cette règle avec la foi aux mystères? Ici, encore, Arnauld, qui croyait bonnement à l'orthodoxie de l'auteur, lui conseille de spécifier que cette réserve ne s'applique qu'aux connaissances naturelles [3]. Il n'est pas nécessaire

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 267, 268.
2 V. *Disc. de la méthode*, tom. I, p. 141, et les *Médit.* passim.
3 *Œuv.*, tom. XXXVIII, p. 34, 35.

de rechercher si, même en ce qui concerne ces dernières, le précepte est bon, ou même applicable. Car je prouverais facilement que les mystères rationnels et naturels ne sont ni moins nombreux, ni moins obscurs que les mystères révélés ; je prouverais que le sur-intelligible est répandu dans toutes les parties de nos connaissances; que les idées les plus claires ont leur côté obscur, et que la lumière intellectuelle la plus éblouissante est accompagnée d'un nuage impénétrable. Mais ceci est en dehors de ma proposition actuelle. Je me contente de noter simplement que la règle cartésienne étant générale et absolue, elle doit logiquement s'appliquer même aux mystères de la religion, et que la clarté dont il est ici question étant immédiate et directe, on ne peut l'entendre de cette évidence indirecte et médiate à laquelle participent même les mystères de la révélation, en tant que leur crédibilité repose sur des preuves évidentes et irréfragables. Je dis *logiquement*, parce que, en effet, Descartes exclut de sa règle la foi et la morale, comme nous les lui avons vu écarter de son doute méthodique. Mais la clause ne répugne pas moins dans un cas que dans l'autre. Car, sur quoi se fonderait le privilége? Comment un procédé peut-il être raisonnable en matière religieuse, quand il est absurde ailleurs? Ou l'esprit humain peut trouver la marque de la vérité, même dans les idées obscures, ou il ne le peut pas. Dans le premier cas, il doit les admettre même en philosophie; dans le deuxième, il doit les rejeter, même dans la religion. Si l'on veut donner ensuite des exceptions à la règle, il est tout-à-fait inutile de donner pour base méthodique que l'intellect ne doit adhérer qu'à l'évidence, s'il veut connaître la vérité et éviter l'erreur. Aussi, à moins de vouloir supposer que Descartes soit tombé dans un paralogisme trop énorme, nous devons conclure qu'il veut seulement prendre une précaution extérieure de politique ou de croyance, quand il exclut la foi et la morale de l'appareil dubitatif de sa méthode et de sa première règle méthodique; d'autant plus que, sans calomnie, on pourra attribuer à la religion et à la foi de Descartes cette *fiction* dont,

selon les charitables suppositions d'Antoine Arnauld, il ne faut pas accuser le doute cartésien.

Voyons, cependant, si les paroles employées en différents endroits par notre auteur confirmeront notre sentiment. « De » quelque preuve et argument que je me serve, dit-il, il en faut » toujours venir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clai» rement et distinctement, qui aient la force de me persuader » entièrement [1]. » Peut-on parler d'une manière plus générale? « Il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de pro» duire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec » distinction, et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de » faire quelque chose, que par cela seul je trouvais de la con» tradiction à la pouvoir bien concevoir [2]. » Peut-on, d'une façon plus expresse, faire de l'intelligence humaine la mesure absolue du vrai? Et si l'on peut ou si l'on doit *juger impossible* à Dieu de faire ce que l'on ne peut *bien concevoir sans contradiction*, quel mystère révélé demeure intact? Car l'essence des mystères consiste précisément dans une apparence de contradiction que l'on rencontre, quand on en veut *bien concevoir* la nature. Dans les règles pour la direction de l'esprit, il n'est pas moins explicite : « *Règle deuxième.* Il ne faut nous occu» per que des objets dont notre esprit paraît capable d'ac» quérir une connaissance certaine et indubitable; » par conséquent, il rejette toute connaissance probable [3]. Ne croyez pas qu'il ne veuille parler ici que de certitude et non d'évidence immédiate, car ensuite, il raisonne ainsi : « Il suit de là que » si nous comptons bien, il ne reste parmi les sciences faites » que la géométrie et l'arithmétique, auxquelles l'observation de » notre règle nous ramène. » Et plus loin : « De tout ceci il » faut conclure, non que la géométrie et l'arithmétique soient » les seules sciences qu'il faille apprendre, mais que celui qui » cherche le chemin de la vérité ne doit pas s'occuper d'un

1 *Médit.* 5, *Œuv.*, tom. I, p. 317.
2 *Médit.* 6, *Œuv.*, tom. I, p. 322.
3 *Œuv.*, tom. XI, p. 204, 209.

» objet, dont il ne puisse avoir une connaissance égale à » la certitude des démonstrations arithmétiques ou géomé- » triques [1]. » Enfin, la règle suivante écarte tout doute : « *Règle* » *troisième*. Il faut chercher sur l'objet de notre étude, non » pas ce qu'en ont pensé les autres, ni ce que nous soupçon- » nons nous-mêmes, mais ce que nous pouvons voir claire- » ment et avec évidence, ou déduire d'une manière certaine. » C'est le seul moyen d'arriver à la science [2]. » Les connaissances traditionnelles et les preuves indirectes sont manifestement mises de côté. Or, je demande si un homme, qui donne son assentiment à la vérité révélée, peut s'exprimer d'une manière aussi générale et aussi précise (même en ne voulant parler que des sciences humaines), sans ajouter quelque restriction qui réduise à ses justes limites une doctrine aussi pleine de périls, et empêche l'abus que d'autres pourraient en faire en les appliquant aux croyances religieuses. Du reste, j'ai voulu citer ces derniers passages (qui ne font que répéter la doctrine de la méthode et des autres écrits de Descartes rapportés plus haut), parce qu'ils sont tirés d'un ouvrage que M. Cousin porte aux nues, en disant *qu'il égale pour la force et surpasse peut-être pour la lucidité* le Discours sur la méthode et les Méditations. Dans cet écrit et dans un autre qui l'accompagne, « on » voit encore plus à découvert le but fondamental de Descartes » et l'esprit de cette révolution qui a créé la philosophie mo- » derne, et placé *à jamais* dans la pensée le principe de toute » certitude, le point de départ de toute recherche régulière. » On les dirait écrits d'hier, et composés tout exprès pour les » besoins de notre époque. » Et il conclut en disant que « la » main de Descartes y est empreinte à chaque ligne [3]. » Je laisse bien volontiers à M. Cousin sa tranquille assurance sur la perpétuité du psychologisme, et sur l'inexpugnabilité de ce beau système qu'il défend comme sa propre cause ; mais je donne

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 206-209.
2 *Ibid.*, p. 209 et suiv.
3 *Œuv. de Descartes*, tom. XI, p. I, II.

mon plein et entier assentiment à la dernière ligne de son éloge.

Si nous avions à faire à une de ces fortes têtes dont la logique est le premier besoin, les morceaux cités suffiraient pour éclairer sa pensée sur la religion, et rendraient superflue toute recherche extérieure. Mais Descartes est loin d'être de cette trempe; son génie ne s'effraie pas des contradictions; il s'y plaît même, et entre tous les philosophes anciens ou modernes, il n'y en a pas qui le surpasse ou qui l'égale dans le nombre ou l'énormité de ses assertions contradictoires. De ce côté donc, il nous sera facile de concilier sa doctrine de la clarté et du doute dans la foi; et si, selon lui, faire qu'une chose soit à la fois et ne soit pas, est possible à la toute-puissance divine, selon nous, croire et ne pas croire est très-facile à Descartes. Notre conjecture est d'autant mieux fondée, que le philosophe tourangeau commence à la vérifier sur ce même article de la clarté des idées, comme on peut le voir dans ses réponses aux adversaires des Méditations. Ce livre des réponses me semble un de ceux qui mettent le plus en lumière la valeur philosophique de l'auteur, car on l'y voit engravé à chaque pas dans les objections qui lui sont faites, et qui, cependant, ne sont pas le plus souvent tirées de bien loin, et que la sagacité la plus vulgaire aurait pu deviner. Mais elles sont toutes nouvelles pour notre profond penseur; aussi, on le voit très-affairé à retrancher, modifier, restreindre, allonger, raccourcir comme il peut ses propres doctrines, et imaginer les plus admirables tempéraments pour esquiver les coups de ses adversaires : je crois que l'on n'a jamais vu au monde un philosophe plus embarrassé. Si ce n'est, qu'avec la souplesse française, il se montre très-habile à dissimuler les angoisses de son esprit, par la dextérité et la libre allure de sa plume. Ainsi, dans la réponse à la deuxième objection du P. Mersenne, il est contraint d'avouer que, malgré ses idées claires, Dieu est incompréhensible. « Lorsque Dieu » est dit être inconcevable, cela s'entend d'une pleine et en- » tière conception, qui comprenne et embrasse parfaitement » tout ce qui est en lui, et non pas de cette médiocre et impar-

» faite qui est en nous [1]. » Mais comment savez-vous, Descartes, que votre connaissance de Dieu n'est pas *pleine et entière?* Comment connaissez-vous que, pour ainsi-dire, une partie de Dieu est impossible à connaître? Certainement, ce n'est pas parce que vous avez une idée claire et distincte de cette partie, que vous le savez. Donc, vous admettez comme réelles des choses dont l'idée n'est ni distincte, ni claire. Et précédemment, déjà vous aviez dit : « De cela seul que j'aper-
» çois que je ne puis jamais, en nombrant, arriver au plus grand
» de tous les nombres, ... je puis conclure nécessairement.....
» que cette puissance que j'ai de comprendre qu'il y a toujours
» quelque chose de plus à concevoir dans le plus grand des
» nombres, que je ne puis concevoir, ne me vient pas de moi-
» même [2]. » Donc vous reconnaissez la réalité du sur-intelligible, et dans ce cas, quelle est donc la valeur de votre règle suprême des idées claires?

Dans la réponse aux objections de Carter, Descartes est contraint au même aveu. « Quant à la chose qui est infinie, nous
» la concevons, à la vérité, positivement, mais non pas selon
» toute son étendue, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas
» tout ce qui est intelligible en elle [3]. » Donc, il faut admettre certaines vérités, qui, loin d'être claires, excèdent même entièrement les forces de notre intelligence. « Pour moi, toutes
» les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement

1 *Œuv.*, tom. I, p. 426.

2 *Œuv.*, tom. I, p. 425.

3 *Ibid.*, p. 286. Carter dit que « M. Descartes est un homme d'un très-
» grand esprit et d'une *très-profonde modestie*, et sur lequel je ne pense
» pas que Momus lui-même pût trouver à reprendre. » (*Œuv.*, tom. I, p. 354.) Il l'appelle *ce grand esprit*, *ce grand homme*, *ce grand personnage*. Il dit vers la fin : « Je confesse que ce grand esprit m'a tellement fatigué,
» qu'au-delà je ne puis quasi plus rien (p. 367). » Descartes prend toutes ces phrases au sérieux, et il rend en échange beaucoup d'éloges à *l'officieux et dévot théologien* (p. 369). Mais s'il faut juger de l'esprit de l'opposant par tout l'ensemble de son livre, je serais tenté de croire que le docte théologien de Louvain voulait quelque peu se moquer du philosophe français.

» et distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette » connaissance finie et accommodée à la petite capacité de » notre esprit [1]. » Mais pourquoi *la capacité de notre esprit est-elle petite*, et la connaissance qui en résulte *limitée*, sinon parce que les idées les plus claires sont accompagnées d'un élément obscur, qui n'est ni moins réel, ni moins respectable qu'elles? Il est curieux de voir comment cet homme, privé du véritable génie philosophique, mais phraseur élégant et spirituel à la mode des Français, se moque des objections insolubles, et nie, altère, adoucit, ajoute, retranche, étend selon les occasions et, sans rien respecter au monde, traite son propre système comme un morceau de pâte molle fraîchement sorti des mains du boulanger.

Je n'ai pas voulu passer sous silence ces contradictions singulières, soit pour l'intégrité de cette exposition, soit parce qu'elles contribuent à faire connaître le génie du fondateur de la philosophie française; mais elles semblent mettre obstacle à notre intention de pénétrer dans ses opinions religieuses. En effet, s'il fait aux règles de la méthode autant de retranchements qu'il en faut pour sauver le sur-intelligible naturel, il pourra composer pareillement sa foi aux mystères, et en faire une *foi*, non-seulement *provisoire*, mais entière et absolue. Ainsi, le seul moyen de connaître véritablement la pensée de Descartes dépend de l'examen des passages où il parle de la religion d'une manière expresse; malgré les précautions de l'écrivain, il sortira de ces passages assez de lumière pour confirmer le sentiment que j'ai exprimé au commencement de cette note.

Il établit dans la réponse à la deuxième objection que l'homme doit croire aux obscurités de la foi, parce que la *raison formelle* qui l'y pousse est claire et distincte, quoique la *matière* de la foi soit obscure [2]. Cette doctrine annulle celle de la méthode, où la clarté que l'on demande regarde la matière des idées, et où l'on répudie toutes les vérités reçues par la voie de l'édu-

1 Œuv., t. I, p. 387.
2 Œuv., tom. I, p. 436, 437, 438.

cation, comme n'étant ni claires, ni distinctes directement; mais cette doctrine est saine et raisonnable en elle-même. Aussi, si l'auteur s'arrêtait là, nous pourrions nous tenir pour contents et satisfaits. Mais il la détruit par ce qu'il ajoute : « Au reste, je » vous prie ici de vous souvenir que touchant les choses que » la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très-grande » distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de » la vérité. Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant » s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses » que nous connaissons très-clairement, qu'au contraire, je » tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus » vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs » choses tout-à-fait inconnues et incertaines, en choisir une et » s'y déterminer, et après cela s'y arrêter aussi fermement, » tant que nous ne voyons point de raisons au contraire, que si » nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très-évi» dentes..... Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la » vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à » l'égard des choses obscures, et qui ne sont pas distinctement » connues [1] ? » Ces considérations nous disent que la réponse précédente n'était qu'une simple condescendance pour le P. Mersenne, car elles s'accordent parfaitement avec la doctrine de la *morale provisoire* et des idées claires à laquelle celui-ci répugnait. En les rapprochant des autres remarques faites précédemment, sera-t-il téméraire de conclure que l'auteur appartenait à cette école de religieux apathiques, ou comme on dit aujourd'hui, d'indifférents, qui était déjà si nombreuse au XVIe siècle et au suivant, et qui cachait, par une politique adroite et par l'observance des pratiques religieuses, une sorte de socinianisme, et quelquefois une incrédulité complète? Et en effet, comment les expliquer autrement? A quoi bon distinguer entre l'*usage de la vie* et la *contemplation du vrai*, entre la nécessité de se gouverner dans l'action *par les vraisemblances*, *par les*

1 *Ibid.*, p. 438, 439.

incertitudes et l'évidence exigée par la connaissance pure, sinon pour en conclure que dans les choses de religion comme dans la pratique, il faut se contenter du *probable*, de l'*incertain*, de l'*inconnu*? que pour l'une pas plus que pour l'autre, on ne demande l'assentiment intérieur de l'âme, mais seulement la conformité des actes; car cette conformité est seule prescrite, seule possible, quand il s'agit de choses *incertaines*, ou au plus *probables*, et l'obligation d'en *choisir une*, de s'y *déterminer*, de l'*embrasser fermement* dans la conduite de la vie, ne peut concerner la persuasion de l'intellect. Que si dans *la contemplation du vrai il faut suspendre son jugement sur les choses obscures*, comment cette contemplation sera-t-elle jamais possible pour les mystères de la religion; ou comment, sans elle, pourra subsister la foi catholique et la profession de la vie chrétienne, qui demande certainement des œuvres, mais qui est cependant essentiellement contemplative?

Un adversaire anonyme écrivait, en 1647, presque dans les mêmes termes que le P. Mersenne, et il trouvait la première règle de la méthode incompatible avec la croyance des mystères révélés [1]. Que répond Descartes? Il commence par entrer mal à propos dans la théologie, et il dit que l'on peut croire aux choses obscures, au moyen des *lumières de la grâce* [2]. Mais si le philosophe avait su ce que c'est que la grâce, il n'aurait point ignoré qu'elle peut bien suggérer, éclaircir, fortifier les raisons de croire, mais qu'elle ne peut les constituer; autrement, on ne distinguerait plus la foi du fanatisme et de la superstition, et l'*assentiment* chrétien ne serait plus *raisonnable*. Si les raisons qui prouvent les dogmes de la foi n'étaient pas croyables par elles-mêmes, autant vaudrait dire qu'elles ne seraient pas de vraies raisons, et la grâce divine ne pourrait jamais leur donner de la force. Ce don céleste n'a pas du tout pour but de donner aux vérités à croire une valeur objective dont elles manquent intrinsèquement, mais de disposer l'âme à les recevoir,

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 247, 248, 249.
2 *Ibid.*, p. 271, 272.

à les goûter, à en sentir le prix et l'efficacité, en dissipant en partie les ténèbres de l'intelligence, en domptant les affections rebelles qui mettent obstacle à cette considération tranquille, à cette amoureuse adhésion à la vérité dans laquelle repose la perfection de la foi. Mais cet écrit théologique de Descartes n'est qu'un faux-fuyant; car son adversaire lui avait dit : « Vous » êtes chrétien, et même, comme vous pensez, orthodoxe, à » qui la sainte Ecriture ordonne d'être toujours prêt de rendre » raison de sa foi [1]; » et il répond que cela *ne le regarde point* [2]. Comment, mon cher Descartes, rendre compte de sa foi, lui rendre témoignage quand d'autres peuvent la révoquer en doute, ce n'est pas là une affaire ou même un devoir pour le chrétien et pour le catholique? Ecarter le scandale que peuvent causer nos écrits, quand on peut les interpréter dans un sens défavorable à la religion, ce n'est pas là un devoir de conscience? Certes, il faut dire que vous n'êtes ni catholique, ni chrétien, ou que vous ne savez pas le catéchisme. Et vous parlez de manière à nous persuader l'un et l'autre.

Pour prouver ce dernier point, et pour montrer quel fondement on doit faire sur l'érudition théologique de Descartes, surtout à propos de la grâce, citons une de ses lettres à un M. Chanut, de laquelle j'extrairai seulement les paroles suivantes : « Je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de la nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je » laisse à démêler cela aux théologiens [3]. » Que l'on pèse toutes les phrases. *Je ne fais aucun doute.* Donc le philosophe est certain de son sentiment. *Je n'assure point*, singulier langage dans la bouche d'un catholique à propos d'une hérésie. La proposition dont Descartes *n'est pas sûr* est purement l'erreur de Pélage; et comme quand on affirme *ne pas assurer une chose*, on paraît la tenir pour vraisemblable ou du moins comme pro-

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 249.
2 *Ibid.*, p. 272.
3 *Ibid.*, tom. X, p. 11.

bable en quelque manière, chacun peut voir de lui-même quelles sont les conséquences. *Je laisse démêler cela aux théologiens*. Les théologiens ne peuvent se regarder comme blessés par ce magnanime mépris; car l'injure attaque la foi elle-même, et retombe sur le coupable, s'il ignore que tout galant homme est obligé de ne pas croire à l'aventure, et doit savoir, dans l'occasion, rendre raison de ses croyances. Du reste, Descartes fait preuve d'une évidente ignorance, en pensant que l'on peut *vraiment aimer Dieu* sans le secours céleste, et que supposé un tel amour, il ne soit pas méritoire par lui-même. On peut disputer pour savoir si les forces de la nature suffisent pour inspirer un amour initial et philosophique, ou mercenaire, de la divinité connue par les lumières de la raison; mais que l'on puisse aimer Dieu d'un *véritable amour*, ou qu'un amour, quoique très imparfait, puisse se tourner naturellement vers Dieu, considéré comme auteur de la grâce, c'est un sentiment qui ne peut plaire à aucun catholique, pour peu qu'il aime sa foi. L'amour de Dieu, considéré comme auteur de la nature et de la grâce, est charité ou espérance, selon que l'affection s'adresse à la bonté divine, ou en elle-même, ou dans ses rapports avec les créatures; or, tout mouvement de charité ou d'espérance, quelque faible qu'on le suppose, ne peut naître naturellement dans le cœur de l'homme, soit à cause de son excellence intrinsèque, qui surpasse tout pouvoir fini, soit à cause de la condition spéciale de l'homme actuel, esclave d'une affection désordonnée, et pour lui-même, et pour les choses sensibles. C'est, de plus, une autre erreur de croire *que le véritable amour de Dieu* puisse être par lui-même non méritoire de quelque façon; car l'amour et le mérite sont corrélatifs comme la cause et l'effet. La propriété méritoire du véritable amour peut bien, à la vérité, être neutralisée par une condition extrinsèque qui se rencontre toutes les fois que la personne aimante est en état de péché, et que son affection ne suffit pas pour effacer ce péché, parce que l'acte vraiment vertueux ne peut être la source du mérite, qu'autant qu'il dérive d'une âme pure et sanctifiée; mais il n'en est pas moins vrai que cet acte, par lui-même, tend au mérite, et con-

court effectivement à le produire quand une disposition conforme à son excellence anime l'âme de celui qui agit. En résumé, Descartes sépare deux choses qui sont inséparables; car la foi nous enseigne que sans la grâce on ne peut mériter, parce que sans la grâce on ne peut *véritablement aimer*. On voit donc avec combien de raison Ant. Arnauld écrivait, en 1669, que les lettres de Descartes « sont pleines de pélagianisme, et que, hors les » points dont il s'était persuadé par sa philosophie, comme est » l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tout ce qu'on » peut dire de lui de plus avantageux, est qu'il a toujours paru » être soumis à l'Eglise [1]. » Certes, il y a quelque différence entre ce jugement et celui que l'illustre théologien proférait vingt-huit ans plus tôt, en lisant les Méditations pour la première fois. Il avait enfin dépisté le renard.

Il est singulier que la première censure authentique de la philosophie de Descartes soit émanée de la congrégation de l'Index, dont le décret est du 20 Novembre 1663. Thomas, avec sa perspicacité ordinaire, s'étonne de ce décret, et Baillet l'attribue aux intrigues d'un particulier [2]. Je voudrais en être étonné aussi, si Rome n'avait prouvé cent fois, dans d'autres circonstances, une sagacité incomparable à pénétrer au fond des doctrines, pour y découvrir, dans les principes, les dernières conséquences cachées aux yeux des contemporains. Certainement, les congrégations romaines ne s'attribuent pas l'infaillibilité, et elles pourront quelquefois être sujettes aux erreurs et aux infirmités de la nature humaine; mais j'oserai dire qu'aucune autorité scientifique ou religieuse n'a jamais eu, pour ainsi dire, un sens idéal et catholique, une faculté de deviner les corollaires renfermés en germe dans une doctrine, aussi exquise que celle qui brille dans un grand nombre de leurs jugements. Tandis que des hommes très-pieux, et aussi célèbres par la science que par le génie, séduits par une trompeuse apparence, saluaient le cartésianisme naissant comme un système favorable

1 *Œuv.*, tom. I, p. 671.
2 ARNAULD, *Œuv.*, tom. XXXVIII, p. 19, not. A.

à la religion, sans s'apercevoir des germes funestes qu'il renfermait, les censeurs romains en eurent le pressentiment, et prononcèrent une sentence que depuis deux siècles la philosophie européenne entreprend de confirmer de la manière la plus solennelle, par ses propres œuvres.

NOTE 20, P. 137.

Malebranche n'est pas cartésien dans le premier principe de sa philosophie.

Le génie profondément philosophique de Malebranche le fait souvent sortir du cartésianisme, alors même qu'il prétend être cartésien. Ainsi, par exemple, quand il veut exprimer le procédé initial de l'esprit humain, il commence en disant : « Le » néant n'a point de propriétés ; je pense, donc je suis [1]. » De cette manière il change en proposition syllogistique, contre l'intention de Descartes, ce que celui-ci prenait comme un fait primitif. La proposition générale : *le néant n'a aucune propriété*, équivaut à celle-ci : *l'être est*, et elle se trouve ainsi placée à la tête d'un procédé psychologique, conforme à la doctrine de Malebranche, sur la primauté et sur l'universalité de l'idée de l'être. La méthode ontologique peut-elle être plus claire ? Et en effet, la théorie sublime de la vision en Dieu serait contradictoire dans le procédé psychologique. Il ne faut pas croire que le passage cité des Entretiens soit une de ces sentences jetées au hasard dans le cours de la conversation, et dans laquelle il ne faut pas chercher la précision logique : car dans son grand ouvrage, Malebranche la répète et la confirme avec toute la rigueur doctrinale. « Il est certain que le néant ou le faux n'est » point visible et intelligible. Ne rien voir, c'est ne point voir ; » penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'aper» cevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité

1 *Entretiens sur la métaphysique, la relig. et la mort, entr.* I. tom. I, p. 8.

» entre deux et deux et cinq. Car ce rapport, ou tel autre qui » n'est point, peut être cru, mais certainement il ne peut être » aperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances, et c'est » aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique*; car celui-ci, ordinairement reçu des cartésiens, » qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend; » et il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, » nécessaires et divines [1]. »

» Les preuves de l'existence et des perfections de Dieu, tirées » de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple » vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, ou, pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir » l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que » si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit [2]. »

NOTE 21, P. 138.

M. Cousin a de Spinosa une idée très-inexacte.

« Au lieu d'accuser Spinosa d'athéisme, il faudrait bien plutôt lui adresser le reproche contraire. »

Tel est le premier jugement porté sur Spinosa par M. Cousin dans son *Cours de l'histoire de la philosophie* [3]; jugement qu'il a répété et même développé dans la dernière édition des *Fragments philosophiques*.

« Loin d'être un athée, comme on l'en accuse, Spinosa a » tellement le sentiment de Dieu qu'il en perd le sentiment de

1 *Recherch. de la ver.*, liv. IV, chap. 2, Paris, 1736, tom. II, p. 349, 350.

2 *Ibid.*, liv. VI, part. 2, chap. 6, tom. III, p. 220.

3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, p. 426.

» l'homme. Cette existence temporaire et bornée, rien de ce » qui est fini ne lui paraît digne du nom d'existence, et il n'y a » pour lui d'être véritable que l'être éternel. Ce livre, tout hé» rissé qu'il est, à la manière du temps, de formules géomé» triques, si aride et si repoussant dans son style, est au fond » un hymne mystique, un élan et un soupir de l'âme vers celui » qui, seul, peut dire légitimement : *Je suis celui qui suis*. Spi» nosa est essentiellement juif, et bien plus qu'il ne le croyait » lui-même. Le Dieu des juifs est un Dieu terrible. Nulle créa» ture vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de l'homme lui » est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de somme » (*Ecclésiaste*). Il appartenait à une autre époque du monde, à » des lumières tout autrement hautes que celles du judaïsme, » de rétablir le lien du fini et de l'infini, de séparer l'âme de » tous les autres objets, de l'arracher à la nature où elle était » comme ensevelie, et, par une médiation et une rédemption » sublimes, de la mettre en un juste rapport avec Dieu. Spi» nosa n'a pas connu cette médiation. Pour lui le fini est resté » d'un côté, et l'infini de l'autre; l'infini ne produisant le fini » que pour le détruire, sans raison et sans fin.... Sa vie est le » symbole de son système. Adorant l'Eternel, sans cesse en » face de l'infini, il a dédaigné ce monde qui passe; il n'a connu » ni le plaisir, ni l'action, ni la gloire, car il n'a pas soupçonné » la sienne...... Spinosa est un mouni indien, un soufi persan, » un moine enthousiaste; et l'auteur auquel ressemble le plus » ce prétendu athée, est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-» Christ* [1]. »

On trouve peu de passages, même dans les œuvres de M. Cousin, où l'auteur montre, autant que dans celui-ci, toute la confiance qu'il a dans l'indulgence de ses lecteurs. Quand nous n'aurions point d'autre preuve de son panthéisme, il nous suffirait, pour nous en convaincre, de ces éloges outrés qu'il prodigue à l'athée hollandais, suivant en cela l'exemple des panthéistes allemands qui portent Spinosa jusqu'aux nues.

1 *Frag. phil.* Paris, 1838, tom. II, pag. 164, 165, 166.

Une des marques infaillibles qui trahit le panthéisme déguisé des modernes, c'est le jugement qu'ils portent sur Spinosa. Quand vous verrez des philosophes louer, exalter, préconiser Spinosa, le regardant comme un homme qui a eu des pensées exactes sur la divinité, s'indigner contre ceux qui l'accusent d'athéisme, et en faire un saint dans ses mœurs et dans toute sa vie, tenez pour certain que ces apologistes sont infectés de la même lèpre que l'objet de leurs éloges. Pour moi, je trouve souverainement ridicule de louer le panthéisme de Spinosa, quand on ne le fait pas dans le but de justifier celui que l'on professe soi-même : ce cas excepté, je soutiens que quiconque met en doute l'athéisme réel de Spinosa, montre par son doute même, ou qu'il n'a pas lu, ou qu'il n'a pas compris ses ouvrages. Tel est, du reste, le jugement qu'ont porté les contemporains du juif hollandais, et que confirmera la postérité.

« Quand on examine de plus près ses sentiments, dit Jean » Coler, on trouve que le Dieu de Spinosa n'est qu'un fantôme, » un Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu; » et il le compare à l'athée dont parle le Psalmiste [1].

Burmann l'appelle « le plus impie athée qui ait jamais vu le » jour [2]. » Comment donc M. Cousin a-t-il pu, s'il est de bonne foi, s'en laisser imposer par le mot de *Dieu* qu'emploie Spinosa à chaque instant, et par les autres hypocrisies qui abondent sous sa plume?

« Il se donne la liberté, continue l'auteur déjà cité, d'em- » ployer le nom de Dieu et de le prendre dans un sens inconnu à » tout ce qu'il y a jamais eu de chrétien [3]. »

Cet usage n'est pas particulier à Spinosa ; il est commun à Vanini, à Hobbes, et aux athées ou mauvais théistes de ces temps-là. Que Spinosa attribue après cela à son Dieu l'unité substantielle, l'éternité, l'immensité, la nécessité, l'infinité et les autres attributs métaphysiques, peu importe ; puisqu'il n'est

1 *Collect. de vita Spin.* — *Spin. op., ed. Paulus*, tom. II, pag. 642.
2 *Ibid.*, p. 645.
3 *Ibid.*, p. 642.

pas un seul athée de profession qui ne soit contraint d'accorder à la nature toutes ou presque toutes ces propriétés. Qu'on lise le *Système de la nature*, et l'on verra que d'Holbach, ou le compilateur de ce livre, quel qu'il soit, décrit la nature à peu près comme Spinosa décrit son Dieu, bien que son langage soit moins métaphysique. Du reste, la métaphysique de Spinosa n'est qu'apparente, et sa psychologie se réduit au pur sensualisme de Condillac, comme on l'a déjà remarqué [1]. Ajoutons que l'ontologie du juif hollandais se trouve infectée de matérialisme, soit parce que le matérialisme seul peut sortir de sa psychologie, soit parce qu'on ne saurait interpréter autrement le parallélisme qu'il établit entre la pensée et l'étendue qu'il regarde comme attributs de la divinité [2]. Ce qui spécifie la véritable idée de Dieu, ce qui distingue la doctrine du théiste de celle de l'athée, ce sont les perfections morales dont la personnalité et la liberté sont le fondement. Spinosa donne à Dieu la pensée, en ce sens que les pensées des créatures sont les modifications d'un de ses attributs; mais il lui refuse l'unité personnelle pensante, c'est-à-dire, l'intellect et la volonté [3]; il lui refuse la faculté de diriger des moyens vers une fin, il détruit l'axiôme téléologique et la nécessité des causes finales, et ne voit dans l'harmonie du monde que l'effet d'une aveugle fatalité [4]; d'où il suit que Dieu n'a aucune liberté ni en lui-même, ni dans ses œuvres, qu'il agit et opère sous l'empire de la nécessité; qu'il n'est ni créateur, ni bon, ni juste; qu'il n'a ni sagesse, ni providence [5]. La liberté et la moralité une fois refusées à Dieu, elles

1 JOUFFROY, *Cours de droit nat.* Paris, 1836, leçon 6, tome I, p. 179, 180.

2 SPINOSA, *Eth.*, part. 2, prop. 2.—Op., tom. II, pag. 79.

3 *Eth.*, part. 1, schol. prop. 17, prop. 31, 32.—Op., tom. II, pag. 52, 53, 54, 62, 63.

4 Ibid., Append., prop. 36, pag. 69-73.

5 *Eth.*, part. 1, corol. prop. 6, prop 16, 17; corol. prop. 17, schol. 2, prop. 29, 33, schol. 2, prop. 35. Append., prop. 36; part. 2, schol. prop. 3.—Tom. II, pag 38, 51, 52, 53, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 79, 80.

ne sauraient se trouver dans l'homme; l'homme se trouve soumis à un inexorable destin, et ne doit reconnaître d'autre loi, d'autre devoir, d'autre droit, d'autre règle immuable que l'impétuosité de ses penchants et la force physique de la nature [1]. Ce système est-il moins dégoûtant que celui de Hobbes? Et quel est le fataliste qui ait dit plus clairement que Spinosa :

« Il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un cœur pur, une « âme pure, qu'un corps sain [2]? »

Et cela en abusant d'un passage de saint Paul : *Nous sommes sous la main de Dieu comme l'argile sous celle du potier* [3].

Ne dit-il pas expressément, comme Hobbes, que l'état naturel de l'homme, c'est la guerre [4]?

Je passe sous silence un grand nombre d'autres propositions non moins nauséabondes qu'il serait trop long de rapporter. Et c'est cet homme que M. Cousin ose comparer à l'auteur de l'Imitation, c'est-à-dire, à l'auteur du livre le plus beau, le plus pieux, le plus délicieux qui soit sorti de la main de l'homme; d'un livre qui donne l'idée la moins imparfaite de ce sentiment ineffable de la divinité qu'on trouve dans l'Ecriture! En vérité, on devrait, ce me semble, respecter un peu plus le bon sens de ses lecteurs et montrer moins de confiance en leur crédulité. L'athée Spinosa placé à côté de l'auteur de l'Imitation! M. Cousin n'a donc pas lu ces paroles :

« Quant à ce qu'enseignent certaines églises que Dieu a pris » une nature humaine, je déclare expressément que je ne sais » ce qu'elles veulent dire; bien plus, à dire vrai, ces paroles

1 *Tract. théol. pol.*, cap. 2, 16, epist. 23, 25, 32. —Op., tom. I. pag. 188, 359, seq. 513, 541, seq.—*Eth.*, part. 1. Append., prop. 36 ; part 2, prop. 48 ; part. 4, schol. 2, prop. 37.— *Tract. polit.*, cap. 2, § 3, 4, 6, 7, 8, 18, 22 ; cap. 3, § 13. — Op., tom. II, pag. 69., seq. 121, 122, 231. 232, 307, seq. 314, seq. 323.

2 In nostra potestate non magis est mentem quam corpus sanum habere. Epist. 25, tom. I, pag. 518. *Tract. polit.*, cap. 2, § 6, tome II, p. 308.

3 In Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli. *Tract. polit.*, cap. 2, § 22, tom. II, p. 315, 516.

4 *Ibid.*, § 14. p. 312, cap. 3, § 13, pag. 323.

» ne me paraissent pas moins absurdes que celles qui énonce-
» raient que le cercle a pris la nature du carré [1]. »

Il n'a donc pas lu ces autres :

« Loin de vous cette pernicieuse superstition (la religion
» catholique); reconnaissez la raison que Dieu vous a don-
» née, cultivez-la si vous ne voulez pas être mis au rang des
» brutes [2]. »

Il n'a donc pas remarqué les autres blasphèmes qui remplissent cette même lettre!

M. Cousin ne dit-il pas encore que le *Dieu de Spinosa* est le *Dieu des juifs*, et que le Dieu des juifs est un *Dieu terrible*? La contradiction et la légèreté ne pouvaient être mieux réunies : si je dis *légèreté*, c'est pour me servir du terme le moins dur, et parce que nous avons d'autres preuves de la bonne foi de M. Cousin dans ses erreurs théologiques; sans cela, affirmer que le Dieu des juifs diffère de celui des chrétiens, citer en preuve un livre inspiré, attribuer à ce même livre un texte qui ne s'y trouve point, ce sont là des faits qui mériteraient d'être bien plus sévèrement qualifiés.

Du reste, M. Cousin ne me paraît pas heureux en fait de citations : dans le morceau des *Fragments* que nous avons cité, il attribue ces paroles à Spinosa : *Vita est meditatio mortis* [3], paroles que je ne me souviens pas d'avoir trouvées dans les œuvres du philosophe athée; je n'y ai rencontré que cette proposition toute contraire :

« Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et
» ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est [4]. »

1 Quod quædam ecclesiæ addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicant nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. —Epist. 21, tom. I, p. 510.

2 Apage hanc exitiabilem superstitionem, et quam tibi Deus dedit rationem agnosce, eamque cole, nisi inter bruta haberi velis. — Epist. 74, t. I, p. 699.

3 *Frag. phil.*, tom. II, pag. 166. Note.

4 *Eth.*, part. 4., prop. 67, tom. II, pag. 254.

Elle est en parfaite harmonie avec les principes de morale et de métaphysique de tout le système. Spinosa, dans la pratique, a pu mener une vie sobre, équitable, retirée, honnête; mais que cette vertu apparente ne nous fasse pas illusion et ne nous éblouisse pas, car de tous les égarements de l'homme, le plus horrible c'est l'orgueil de ses pensées et sa révolte contre Dieu. Spinosa établit en propres termes [1] que l'humilité et la pénitence ne sont point des vertus, et exclut ainsi de la vie morale deux habitudes qui en sont le fondement, d'après l'auteur de l'*Imitation*.

NOTE 22, P. 157.

Passage de Courier sur l'instinct servile des modernes.

« D'où vient donc, dis-moi, que quelque part qu'on s'arrête,
» en Calabre ou ailleurs, tout le monde se met à faire la révé-
» rence et voilà une cour? C'est instinct de la nature; nous
» naissons valetaille; les hommes sont vils et lâches, insolents,
» quelques-uns par la bassesse de tous, abhorrant la justice, le
» droit, l'égalité; chacun veut être, non pas maître, mais es-
» clave favorisé. S'il n'y avait que trois hommes au monde,
» ils s'organiseraient: l'un ferait la cour à l'autre, l'appellerait
» monseigneur, et ces deux unis forceraient le troisième à
» travailler pour eux; car c'est là le point [2]. » Ainsi écrivait Courier en 1806, de Crotone, la deuxième patrie de Pythagore. Le défaut qu'il signale dans ces admirables paroles est particulièrement propre aux Français, et Courier le confesse en appelant ses compatriotes *le plus valet de tous les peuples* [3]. Il en-

1 *Eth.*, prop. 53, 54.
2 COURIER, *Œuv. comp.* Bruxelles, 1836, tom, IV, p. 109., 110.
3 *Pamph. des pamph.*, tom. I, p. 347.

seigne ailleurs comment, pour l'ordinaire, *un peuple se fait laquais* [1]. Mais ce vice est aujourd'hui plus ou moins commun à tous les peuples de l'Europe ; c'est un des points sur lesquels nous différons le plus des anciens, et cela doit causer quelques embarras aux partisans du progrès continu.

NOTE 23, P. 160.

Sur certains restaurateurs des joûtes et des tournois.

Comme il arrive aux auteurs des institutions prêtes à périr de perdre la tête et de tomber en enfance, quand ils voient les premières annonces de leur ruine, il y a aujourd'hui des hommes qui voudraient remettre en vogue les joûtes et les tournois. En 1839, pendant que les chartistes mettaient à feu et à sang quelques parties de l'Angleterre, que plusieurs milliers d'ouvriers manquaient de pain, une foule de nobles, enfants ou redevenus enfants, se divertissaient à Eglington à courir des lances, et à renouveler les farces chevaleresques du moyen-âge, sans oublier *the queen of beauty* [2] ? Quelque sévérité que l'on veuille montrer à notre siècle d'industrie et de mercantilisme, il faut avouer cependant que les chemins de fer et les machines à vapeur sont plus utiles que les lices et les tournois.

NOTE 24, P. 160.

Passage de Leibniz sur l'abjection morale des modernes.

Leibniz, avec cette vaste et profonde pénétration qui embrassait toute chose, annonça d'avance la révolution française, l'affaiblissement des esprits, la prostration des âmes, le

1 *Livret de Paul-Louis*, tom. I, p. 286.

2 La reine de beauté.

règne de l'égoïsme, la perte de la vertu civile, de tout sentiment généreux et magnanime, comme effets nécessaires du sensualisme et de l'incrédulité qui commençaient à prévaloir de son temps. On lira volontiers ce passage prophétique de ses œuvres : « On peut dire qu'Epicure et Spinosa, par exemple, » ont mené une vie tout à fait exemplaire. Mais ces raisons » cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs, » qui, se croyant déchargés de l'importune crainte d'une pro- » vidence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la » bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à sé- » duire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un » naturel un peu dur, ils seront capables, pour leur plaisir ou » avancement, de mettre le feu aux quatre coins de la terre, » comme j'en ai connu de cette trempe que la mort a enlevés. » Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuent » peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde qui » règlent les autres, et dont dépendent les affaires, et se glissant » dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révo- » lution générale dont l'Europe est menacée, et achèvent de » détruire ce qui reste encore dans le monde, de sentiments » généreux des anciens Grecs et Romains, qui préféraient » l'amour de la patrie et du bien public, et le soin de la posté- » rité, à la fortune et même à la vie. Ces *publick spirits*, comme » les Anglais les appellent, diminuent extrêmement, et ne sont » plus à la mode; et ils cesseront davantage, quand ils cesse- » ront à être soutenus par la bonne morale et par la vraie re- » ligion que la raison naturelle même nous enseigne. Les meil- » leurs du caractère opposé qui commence de régner, n'ont plus » d'autre *principe* que celui qu'ils appellent de l'*honneur*. Mais la » marque de l'honnête homme et de l'homme d'honneur, chez » eux, est seulement de ne faire aucune bassesse comme ils la » prennent. Et si, pour la grandeur ou par caprice, quelqu'un » versait un déluge de sang, s'il renversait tout sens dessus » dessous, on compterait cela pour rien, et un Erostrate des » anciens temps, ou un Don Juan dans le festin de Pierre, passe- » rait pour un héros. On se moque hautement de l'amour de la

» patrie, on tourne en ridicule ceux qui ont soin du public, et » quand quelque homme bien intentionné parle de ce que de» viendra la postérité, on répond : Alors, comme alors. Mais » il pourra arriver à ces personnes d'éprouver elles-mêmes les » maux qu'elles croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige » encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mau» vais effets commencent à être visibles, ces maux, peut-être, » seront prévenus ; mais si elle va croissant, la Providence » corrigera les hommes par la révolution même qui en doit » naître : car, quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours » pour le mieux, en général, au bout du compte, quoique cela » ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de » ceux qui ont contribué même au bien par leurs actions mau» vaises [1]. »

NOTE 25, P. 168.

Sur la patrie de Napoléon.

Je compte Napoléon parmi les Italiens, parce que, moralement et géographiquement, la Corse a toujours appartenu à l'Italie, et parce que, politiquement, elle n'avait jamais (que je sache) fait partie de la France, depuis le déluge jusque vers l'époque de la naissance de Napoléon [2]. Selon les doctrines géographiques françaises, cela n'est peut-être point vrai; mais il n'y a rien à répliquer, en admettant celles qui sont reçues dans le reste de l'Europe; car un Corse issu d'une très-antique famille italienne ne peut pas plus être regardé comme Français, qu'on ne peut considérer comme Anglais les Brahmanes de Surate ou

1 *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. IV, chap. 16.—*Œuv. phil*, *édit. Raspe*, p. 429, 430. J'ai suivi l'orthographe de Raspe.

2 Suivant une tradition que, du reste, je ne veux point examiner, Napoléon serait né un an avant que la Corse ne tombât sous la domination française.

de Bénarès, et comme Espagnols les Indiens du Pérou ou du Mexique, nés dans l'année même que Cortez et que Pizarre s'emparèrent de Tenoctitlan et de Cuzco. Les Parisiens sont d'un autre avis, et ils donnent à la Corse le nom de France; ce qui est aussi vrai que d'appeler la Méditerranée un lac français (et pourquoi pas un puits ou une citerne?) comme le disait, si je me rappelle bien, Napoléon lui-même, pour flatter la jactance française.

NOTE 26, P. 169.

Fragment de M. Cousin, sur la bataille de Waterloo.

A propos de la chute de Napoléon et de la fameuse journée qui mit fin à son empire, je régalerai mes lecteurs d'un délicieux passage de M. Cousin, emprunté à ses leçons: « Vous le
» savez, ce ne sont pas les populations qui paraissent sur les
» champs de bataille, ce sont les idées, ce sont les causes.
» Ainsi, à Leipsick et à Waterloo, ce sont deux causes qui se
» sont rencontrées, celle de la monarchie paternelle et celle de
» la démocratie militaire. Qui l'a emporté, Messieurs? ni l'une
» ni l'autre. Qui a été le vainqueur? qui a été le vaincu à Wa-
» terloo? Messieurs, il n'y a pas eu de vaincus. *(Applaudisse-*
» *ments.)* Non, je proteste qu'il n'y en a pas eu: les seuls
» vainqueurs ont été la civilisation européenne et la charte.
» *(Applaudissements unanimes et prolongés.)* Oui, Messieurs,
» c'est la charte...., appelée à la domination en France, et
» destinée à soumettre, je ne dis pas ses ennemis, elle n'en a
» pas, elle n'en a plus, mais tous les retardataires de la civi-
» lisation française. *(Applaudissements redoublés* 1.*)* » Je reconnais que dans tous les comiques anciens et modernes, il y a

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç. 13.

peu de scènes aussi dramatiques que ce monologue, et le chœur qui l'accompagne.

NOTE 27, P. 169.

Sur certains louangeurs de Napoléon.

Un jeune homme de bon naturel, très-abondamment pourvu de cette frivolité, de cette vanité puérile qui manquait à son oncle, a cru pouvoir prouver que *les peuples refont aujourd'hui, ou veulent refaire l'œuvre de Napoléon*. Je ne crois pas que quelque dégénérés et corrompus que soient les peuples, on puisse les accuser de complicité avec le plus cruel et le plus implacable ennemi de la civilisation des nations qu'ait jamais vu le monde. Je dis le plus cruel, parce que tous les conquérants anciens et modernes, depuis Brennus et Genseric jusqu'à Louis XIV et Charles XII, ne songèrent, dans leurs destructions et leurs ravages, qu'aux parties matérielles et, pour ainsi dire, au corps des états; au lieu que Napoléon en voulut anéantir l'esprit, et il y serait parvenu, si la Providence n'y avait mis la main. Si son empire avait pu se consolider, avant deux siècles, la barbarie morale de l'Europe aurait surpassé celle des anciens Huns, et les amateurs de la liberté auraient dû l'aller chercher sur les rives de l'Euphrate ou du Nil. Attila, qui rendait hommage à la divine indépendance du christianisme dans la majesté du pontife romain, et qui pardonnait en sa faveur à l'Italie, nous fut moins funeste à nous en particulier et à la civilisation en général, que cet Italien qui, par un double parricide, voulut rendre esclaves de la France la religion et la patrie. Je n'ignore pas que ces idées ne sont plus de mode, et qu'il est d'usage de le louer aujourd'hui comme, il y a quinze ans, la coutume était de le blâmer, et de lui dénier (chose souverainement ridicule) même le génie. Mais je ne crois pas que chacun soit tenu de changer d'opinions, comme on change, par exemple, de vêtements. Que les Français, avides de dominer,

et qui ont besoin d'être dominés eux-mêmes par une volonté plus forte que la leur; que les Français regrettent Napoléon, il ne faut pas s'en étonner; comme ce n'est pas merveille si quelques autres nations de l'Europe, martyrisées par de pitoyables et faibles gouvernements, n'aient de leur ancien oppresseur d'autre souvenir que celui de sa vigueur, de sa fermeté, de sa force d'âme, vraiment admirable, quand on la compare aux couardises et aux poltronneries modernes. Une autre cause des regrets d'un grand nombre, c'est la bonté et la sagesse de son organisation administrative; sous ce rapport seulement, on peut admettre le sentiment d'un écrivain qui appelle l'Empereur le Castruccio de l'Italie septentrionale, qu'il éleva au rang de puissance en un peu plus de dix ans [1]. Mais Napoléon n'eut en cela que le mérite de compléter et d'accomplir plusieurs réformes comprises et impérieusement réclamées par les circonstances, auxquelles il devait se soumettre pour consolider sa propre autorité. Mais les statuts administratifs, quelle que soit leur importance, ne tiennent pas une grande place dans l'essence de l'ordre civil, et un peuple peut être, sous ce rapport, en des conditions excellentes, et mériter cependant sous bien d'autres le nom de barbare. Il y a autant de sagesse à faire consister la félicité politique d'un peuple dans l'excellence de son administration, qu'à placer la fleur de la civilisation dans l'élégance des manières, et la vertu dans la politesse.

Pour donner à mes lecteurs une idée des variations de l'opinion publique en France touchant Napoléon, durant l'espace de quelques années, je puis citer un écrivain; mais comme je cite de mémoire, et sans pouvoir vérifier mes allégations, je dois en prévenir. M. de Lamennais a parlé plus d'une fois de Napoléon. Il le loua, si je ne me trompe, pendant qu'il était empereur; ce qui donna, dans la suite, à je ne sais plus quel personnage l'occasion de lui dire : *Ah! monsieur l'abbé, vous avez aussi fléchi le genou devant Baal!* Déchu et prisonnier,

1 PECCHIO, *Sag. stor. sull'ammin. finanz. dell'ex regno d'Italia.* Avvert.

Lamennais le bafoua, et il est difficile de rencontrer une invective plus amère que celle qui se trouve réimprimée dans quelques-uns de ses anciens *Mélanges*. Là, le fiel lui ôte le bon goût, et lui fait gâter une belle phrase de Bossuet. A la fin de 1836, quand Napoléon mort commençait à appartenir à la sévère histoire, il l'appela le plus grand homme des temps modernes [1]. Je ne sais ce qu'il y a dans ce progrès de noble, de sage et de généreux; mais certes, il exprime à merveille le caractère du siècle où nous sommes.

Mais cette sagesse d'un individu n'est rien, comparativement au spectacle que nous donne la sagesse publique. Depuis qu'une puissance rivale a rendu à la France les cendres de son ancien maître, il serait difficile d'imaginer tout ce qui se dit dans les assemblées, dans les cercles, tout ce qu'on imprime dans les journaux. Il est plaisant de voir les Français, si impatients de tout joug étranger, faire assaut d'éloges pour élever jusqu'au ciel un adroit Italien, qui, en cavalier habile, sut les brider et les conduire en leur faisant croire qu'il était un de leurs compatriotes [2]. Il est plaisant de voir les amateurs de la liberté célébrer l'homme qui l'anéantit en France, et chercha à la faire disparaître des autres pays ; l'homme qui viola tous les droits publics d'une manière si solennelle et si brutale, qu'aucune histoire ancienne ou moderne n'en produit d'exemple. Il est plaisant de voir ces zélés partisans de la gloire et de l'indépendance nationales se vanter de sanglantes conquêtes qu'on n'a pas su

1 *Aff. de Rome*, Paris, 1836-37, p. 9.

2 Voulez-vous savoir à l'aide de quelle alchimie Napoléon a opéré le beau miracle de se rendre français ? C'est en diminuant son nom d'une seule voyelle, et en s'appelant *Bonaparte* au lieu de *Buonaparte*. Voyez l'importance de l'art d'écrire ! Depuis que l'alphabet est au monde, jamais on n'avait vu pareil prodige. En effet, si au sentiment de Pascal, qui pourtant se trompait alors, au temps d'Olivier Cromwel, un grain de sable, qui quoique bien petit est cependant une chose positive, un grain de sable changea la face de l'Europe, nous avons, nous, vu une plus grande merveille, c'est-à-dire, l'Europe et presque le monde mis sens dessus dessous pendant l'espace de vingt ans par la soustraction d'un U

garder, d'une domination éphémère qui produisit une honteuse servitude, et exalter celui qui, le premier depuis Charles VII, ouvrit les portes de Paris aux moqueries et aux insultes de l'étranger. Il est plaisant de voir les cosmopolites, les philanthropes, les humanitaires qui brûlent de tendresse pour leurs frères, vénérer presque comme un Dieu le plus intrépide destructeur d'hommes qui, depuis Tamerlan, ait ensanglanté notre hémisphère. De toute manière, ce que fait et dit la France en ce point est digne d'une grande attention, et il faut savoir gré à l'habile ministre qui a procuré ce nouveau passe-temps aux peuples de l'Europe.

NOTE 28, P. 180.

Du jugement que M. Villemain a porté sur Alfieri.

Pour connaître et pour juger convenablement la trempe morale d'un homme, il faut lui ressembler en quelque point ; il faut se mettre à sa place, et en quelque façon en prendre les sentiments ; parce que, après tout, on ne peut avoir une idée de ses semblables qu'en les jugeant par soi-même. En effet, quand même nous nous mettrions en relation avec les habitants de Saturne, de Jupiter ou de toute autre planète, cela ne suffirait pas pour pénétrer leur nature, et la connaissance que nous en aurions ne serait pas, en bien des parties, moins obscure que celle que nous avons sur l'instinct et les autres propriétés internes des animaux de notre globe ; supposé toutefois qu'ils diffèrent autant de nom que leur demeure diffère de la nôtre, et que paraissent le demander la variété et l'inépuisable richesse de la nature. Or, en appréciant nos semblables, il ne faut pas négliger cette remarque, à cause de la grande variété qui existe dans les distances des temps ou des lieux, la différence des complexions, des mœurs et des races. Peu de nations diffèrent autant de caractère que l'Italie et la France, quoique leur ter-

ritoire se touche, quoique l'uniformité dans la vie civile, l'affaiblissement de l'esprit patriotique, l'instinct servile, l'imitation étrangère et d'autres causes, rendent de jour en jour les Italiens dépendants des Français ; cependant le caractère national des premiers n'est point encore effacé, et il se montre vivement quand il rencontre une de ces trempes individuelles, riches et puissantes, où la nature est plus forte que les circonstances extérieures, et qui résiste à la force de l'éducation, de la coutume et de l'exemple. L'homme en qui, de notre temps, ces conditions se sont le mieux réalisées, c'est Victor Alfieri. Peu d'âmes furent plus anti-françaises, plus moulées sur notre type, plus forgées, pour ainsi dire, sur l'enclume de l'antique génie italien, plus semblables à ces grandes âmes qui n'étaient point nombreuses dans l'âge d'or de l'ancienne Italie, et qui étaient déjà plus que rares parmi les contemporains de Michel-Ange et du Dante. Faut-il donc s'étonner qu'Alfieri ait écrit le Miso-Gallo, et qu'il ait mis quelque excès dans sa juste aversion contre la manie de l'imitation française. Pour la même raison, les Français ne pourront jamais sentir ni apprécier directement le mérite souverain des ouvrages d'Alfieri et la singularité merveilleuse de son caractère et de sa vie. M. Abel Villemain a voulu parler de notre tragique dans ses leçons sur la littérature française, écrites dans un style pur, élégant, spirituel, harmonieux et plein de science en ce qui concerne les choses de son pays. Mais qu'y-a-t-il de commun entre Alfieri et un Parisien? Je voudrais qu'il fût convenu entre les Français et les Italiens que les critiques des deux peuples eussent à s'abstenir de descendre trop dans les particularités, en jugeant les productions purement littéraires de leurs voisins, et que, pour ce qui regarde le bon goût, ils fissent attention aux particularités de leur pays plutôt qu'à celles de l'étranger ; cela tournerait, ce me semble, au profit de la véritable instruction, et les deux peuples y gagneraient. Ainsi, par exemple, quand je lis que M. Villemain disait au milieu des applaudissements de son auditoire : « Chateaubriand est *un génie plus éclatant* qu'Alfieri [1] », loin de m'en

[1] *Cours de litt. franç.*, part. 2, leçon 9.

indigner ou de m'en étonner, je trouvè que comme français il a raison ; et je serais bien plutôt étonné si sur les bords de la Seine on pensait autrement. Et les littérateurs des rives de la Giarretta, du Garigliano, du Tibre, de l'Arno, du Pô, auraient grand tort de vouloir prouver le contraire, et d'écrire de longs articles sur Châteaubriand et sur le roman de *René, livre incomparable pour la profondeur et la poésie* [1]. Je désirerais que l'illustre auteur eût usé de la même réserve, et qu'il n'eût pas dépensé trois leçons consécutives à démontrer qu'Alfieri fut une espèce de fanfaron politique et un copiste du théâtre français. Nous ne savions pas vraiment que Victor Amédée II, qui *eut quelquefois l'honneur d'être vaincu par Catinat*, accrut ses états par *la conquête* de l'île de Sardaigne ; que *la langue habituelle du Piémont est un italien un peu corrompu fort semblable à l'italien de Venise* [2]; qu'Alfieri, introduit devant Pie VI, « fit une grande témérité, » il baisa la main du pape, privilége réservé aux cardinaux [3] ; » que depuis ses premières études, *pour assurer sa gloire*, il voulut passer en France, et que la saisie de ses livres l'enflamma de » la colère la plus implacable et la plus poétique qui soit ja- » mais entrée dans l'âme d'un homme depuis feu le Dante [4] ; »

1 *Cours de littér. franç.*, part. 1, leçon 24.

2 *Ibid.*, part. 2, leçon 9. Les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle* nous apprennent que *dans la première moitié de sa vie*, Alfieri écrivit en piémontais ; « car il n'avait d'abord d'autre idiome pour exprimer sa pensée, » que celui du Piémont, sa patrie ; et ce fut dans l'idiome de la Toscane, où » se parle l'italien le plus pur, qu'il voulut écrire ses œuvres. » (Art. *Alfieri*, tom. 1, p. 285.) Ce qui revient à peu près à ce que dirait celui qui s'exprimerait en ces termes : J. Racine ne voulut point écrire ses tragédies dans le dialecte gascon, mais il préféra l'idiome français, qui est un peu plus pur.

3 *Ibid.*, part. 2, leçon 9. Alfieri, racontant cette audience, dit que le pape *ne consentit pas qu'il lui baisât les pieds;* « mais lui-même, me relevant de » ses pieds où j'étais agenouillé, il me toucha paternellement la joue, pen- » dant que j'étais dans cette humble posture. » (Vie, époq. 4, chap. 10.) Il raconte le baisement des pieds fait à Clément XIII, *beau vieillard d'une majesté vénérable.* (*Ibid.*, ép. 3, chap. 3.) Il est permis de taire ou d'oublier ces minuties, mais il ne faut pas les dénaturer.

4 *Loc. cit.*, leçon 9.

que « Alfieri, formé par les exemples de la France, imitateur » de la tragédie française du XVIIe siècle, disciple des opi- » nions et de la philosophie du XVIIIe, » est tout français (*nous appartient à double titre*), par *l'imagination et le raisonnement ;* que « il n'alla jamais plus loin que le théâtre fran- » çais; » qu'il copia les Français sans l'avouer, et spécialement Corneille, à qui il emprunta « ce dialogue vif et si coupé, cette » forme si brusque et si rapide, ces vers dont la poésie ita- » lienne frémit, qui sont coupés, fendus en deux par une ré- » plique soudaine et violemment alternée ; » que l'on peut hé- siter (*j'hésite toujours*) *à le croire né poète dramatique* ; que « ses » pièces sont toujours des tragédies françaises avec les confi- » dents de moins et la réplique de plus » ; que « lorsque Al- » fieri, prenant le cadre de la tragédie française pour le type » universel, se borne à mettre des monologues à la place des » confidents, et à supprimer les récits à la fin des pièces, sans » les épargner ailleurs, aucune innovation réelle ne suit cette » espèce de réforme de détails ; » que « quand Alfieri s'est fa- » tigué de ces éternels confidents, sur l'épaule desquels le » prince s'appuie, et qui sont là pour écouter de longs récits, » en faisant de temps en temps une petite réflexion, afin de » donner au prince le temps de reprendre haleine et d'ache- » ver son histoire, quand au lieu de ces entretiens commodes, » il laisse un prince tout seul sur le théâtre, et l'oblige de se » raconter à lui-même les choses qu'il a faites et les sentiments » qu'il éprouve, » il n'y a ni nouveauté ni progrès; au contraire, parce que « peu de princes, à chaque occasion, se promenant » seuls à grands pas, disent tout haut leurs pensées et leurs af- » faires comme un poète récite ses vers; » que « Horace ne vou- » lait pas qu'il y eût quatre personnages parlant à la fois sur la » scène ; mais il n'aurait pas exigé du poète de n'en mettre que » quatre dans toute une tragédie, » et que pour avoir ignoré cette profonde distinction et cru qu'Horace *exige* quatre personnages, Alfieri *presque toujours* n'en a mis que quatre dans ses tragédies ; que « dans les sujets mythologiques, Alfieri, » plus imitateur des Français que des Grecs eux-mêmes, n'a

» pas égalé ces modèles de seconde main qu'il avait trop suivis [1] ; » que « son théâtre n'est que le théâtre français, je ne » dirai pas épuré, mais rétréci ; » que dans le fait de la conjuration des Pazzi, « le *principal* conjuré était Salviati, l'arche- » vêque de *Florence ;* le *principal* assassin était le prêtre Ste- » phano ; » qu'Alfieri « était l'homme en qui éclatait le plus la » philosophie française du XVIIIe siècle [2] ; » enfin, que l'*Oreste* et le *Saül* doivent être les tragédies les plus médiocres de notre tragique, puisque le professeur français, qui se propose de donner une idée complète de son théâtre et qui en passe en revue les principales compositions, ne fait pas la moindre mention de ces deux pièces [3]. Je n'entreprendrai pas de réfuter toutes ces singulières assertions, la matière serait trop étrangère à mon travail, et une note n'y suffirait pas.

J'espère de plus qu'un excellent Italien, mon ami, dont le goût épuré égale la solide érudition, ne laissera pas passer sans réponse les erreurs de M. Villemain sur la littérature italienne [4] ; et il montrera que si le troupeau servil des imitateurs fut par trop abondant dans notre péninsule, du moins la génération des Italiens forte et libre n'a jamais cessé, et personne, dans ces derniers temps, ne peut être mis au-dessus ou à côté de Victor Alfieri.

1 *Loc. cit.*, leçon 10.

2 *Ibid.*, leçon 11.

3 Que diraient les Français d'un critique italien qui, traitant du théâtre de J. Racine et de Pierre Corneille, ne dirait pas un seul mot d'*Athalie* ou de *Polyeucte ?*

4 Parmi les choses curieuses que cet écrivain peut offrir aux Italiens pour les réjouir, il ne faut pas oublier son jugement sur l'apologie de Laurent de Médicis, qu'il regarde comme une *froide et emphatique déclamation*. (*Journal des savants*, Sept. 1838, p. 538.) Chacun sait que nos critiques les meilleurs, les plus parfaits, les plus habiles, tiennent cette apologie pour un chef-d'œuvre d'éloquence auquel il y en a peu dans son genre qui puissent être comparés chez les anciens où chez les modernes. Voyez entre autres GIORDANI (*Lettres à Capponi*, Antol. flor., 1825), et LEOPARDI (*Op. mor.*, Flor., 1834, p. 215).

Avant de terminer cette note, je veux dédommager le goût du lecteur par deux extraits d'un ouvrage italien récemment publié, et que je viens de connaître tout nouvellement. César Balbo, faisant remarquer que le Piémont est une espèce de *Macédoine ou de Prusse italienne, comme Florence au* XVIII[e] *siècle, un état, un peuple qui eut une jeunesse longue, lente et grossière*, ajoute : « Il est si vrai que l'activité et la dignité de l'état sont » le moteur ordinaire de l'activité et de la dignité de la littéra- » ture, et leur seule protection efficace, qu'alors enfin » c'est-à-dire quand il fut délivré de la *domination espagnole*, « le Pié- » mont entra dans la littérature italienne ; et il y entra glorieu- » sement, par Alfieri et Lagrange. » Après avoir averti ensuite que le culte du Dante fut relevé principalement par les soins d'Alfieri et de Monti, il parle ainsi de ces deux poètes : « Le » premier, en empruntant à sa province, qu'il réunissait à l'Italie » littéraire, je ne sais si je dirai sa force, ou sa rudesse, ou sa » dureté rustique, rendit peut-être la vigueur à toute la litté- » rature ; mais il rétablit certainement le culte du Dante. C'était » une âme véritablement dantesque. Amours, colères, orgueil, » alternatives de modération et d'exagération, changement de » parti, tout se ressemble dans l'un et dans l'autre. Aussi l'imi- » tation n'est pas cherchée, elle est involontaire, libre, intrin- » sèque. Monti eut plutôt le génie que l'âme du Dante ; ses » changements vinrent plus de l'inconstance que de la colère. » Aussi son imitation est plus extrinsèque ; elle n'est que dans » la forme et dans les images [1]. » Ce peu de mots en dit plus sur le Piémont et sur Alfieri que les trois verbeuses leçons du professeur parisien ; et l'on peut en conclure combien il est raisonnable d'appeler le grand disciple du Dante un copiste de Corneille et un imitateur de la France. J'ai voulu citer ces paroles autant à cause de leur vérité que pour avoir occasion de mentionner un excellent ouvrage ; car parmi les livres nouveaux sortis de notre pays, il y en a bien peu d'aussi beaux.

1 BALBO, *Vita di Dante*. Torino, 1839, lib. II, cap. 17, tom. II, p. 443, 444, 445.

aussi instructifs, aussi sages, aussi remplis de sentiments nobles et vraiment italiens que la *Vie du Dante*, par César Balbo.

NOTE 29, P. 182.

Sur les préjugés de l'enfance.

René Descartes dit que « la principale cause de nos erreurs » sont les préjugés de notre enfance [1]. » Cela est-il vrai? Je ne le crois pas. Dans l'enfance il y a le germe de l'erreur et du vice, mais ce germe est clos et non encore développé; il y a une innocence d'esprit, comme de mœurs, et une bienheureuse ignorance du faux et du mal. Je parle bien entendu de cet âge qui s'appelle plus proprement l'enfance et dans lequel la raison commence à s'exercer, et non pas de l'âge qui précède, dans lequel l'homme, en ce qui concerne l'actualité de ses puissances, ne s'élève pas encore au-dessus du caractère sensitif de l'animal. Dans l'enfance, il y a ignorance et non erreur. Ce que l'enfant affirme déterminément et positivement, selon l'inspiration de de son esprit propre, est vrai. Et si quelquefois il tombe dans l'erreur, il l'embrasse la plupart du temps d'une manière perplexe, vague, indéterminée, et comme une impression confuse qui est plutôt ignorance qu'autre chose, et qui ne commence à devenir erreur que dans l'adolescence ou dans la jeunesse, quand l'assentiment qu'il y donne est entier, positif, parfait, comme œuvre de la réflexion et de la délibération. L'erreur, en effet, n'est que la confusion d'une demi-connaissance avec une connaissance complète, ou, voulons-nous dire, de la connaissance avec l'ignorance. A cause de cela, les préoccupations ou, comme on dit aujourd'hui, les préjugés, n'appartiennent pas, généralement parlant, à l'enfance, mais à l'âge viril, comme ils sont plus propres aux nations un peu civilisées, qu'aux peuples bar-

1 V. *Œuv.*, tom. III, p. 112 et suiv.

bares et sauvages. Je n'exclus pas de l'enfance le commencement des erreurs et des passions, mais bien leur complément, leur actualisation parfaite; ce qui revient à dire que la corruption originelle, en ce qui concerne une partie de ses conséquences, ne se développe pas pleinement avant que les individus et les peuples soient parvenus à leur maturité.

NOTE 30, P. 186.

Du pouvoir civil des papes au moyen-âge.

Le pouvoir civil des papes au moyen-âge, fut une véritable souveraineté européenne, une dictature tribunitienne, tout-à-fait légitime, fondée en partie sur le consentement des peuples et en partie sur l'autorité spirituelle du pape lui-même. Du côté des peuples on ne peut nier la légitimité de ce pouvoir, puisque nous le voyons consenti par les différentes souverainetés nationales, qui toutes reconnaissaient dans le pontife un arbitre suprême. Or, toutes les fois qu'une souveraineté légitime en reconnaît une autre, le seul fait de cette reconnaissance l'autorise, quand même elle n'aurait pas été légitime antérieurement. Mais pourquoi prit-on pour arbitre de l'Europe le pape plutôt qu'un autre homme ou un autre prince? Parce que *le pape avait seul la capacité d'exercer cet arbitrage*. La capacité personnelle et la souveraineté traditionnelle, unies ensemble, constituent la légitimité parfaite. Et cette capacité ne provenait pas seulement des qualités individuelles des pontifes et de l'ordre électif de la succession, mais de leur rang spirituel, c'est-à-dire, de ce qu'ils *étaient les chefs de la société conservatrice et propagatrice du vrai idéal ;* les chefs d'une société établie pour amener à l'unité le genre humain, et qui avait déjà réuni l'Europe. Un homme privé de forces matérielles et doué d'une autorité immense était le seul qui pût faire l'office d'arbitre pacifique des peuples, et il jouissait

dans le christianisme de cet empire moral, qu'un bon pasteur exerce dans un diocèse ou dans une paroisse. C'est dans ce sens, selon moi, qu'il faut entendre les paroles des papes eux-mêmes, quand ils déclaraient avoir reçu de Dieu leur pouvoir civil, comme portion ou comme dépendance du rang éminent qu'ils occupaient dans l'Eglise. En effet, en faisant le pape *chef idéal du genre humain,* Dieu lui donna naturellement tous les pouvoirs qui devaient successivement se développer et passer en acte, avec le concours des conditions extérieures nécessaires pour les actualiser; entre ces conditions, le consentement respectif des diverses souverainetés nationales suffisait pour mettre en acte l'arbitrage civil du monde. Il faut remarquer, en effet, que cet arbitrage dont l'Europe est aujourd'hui privée et hors duquel les nations se trouvent en état d'hostilité réciproque, ne peut résider d'une manière stable dans aucun gouvernement ou chez un prince séculier, parce que pouvant être parties intéressées, les gouvernements et les princes ne peuvent être bons arbitres. Cet arbitrage ne peut donc être confié qu'à un homme doué d'une force morale immense, et privé de forces matérielles correspondantes, comme est le pape. Celui-ci, comme chef idéal, est la plus grande autorité qui soit sur la terre, et par raison naturelle non moins que par voie surnaturelle, il a reçu de la Providence l'investiture de cette souveraine et pacifique autorité.

De plus, le pape étant le propagateur et le conservateur suprême de l'Idée, d'où dérive toute l'organisation civile des peuples au moyen du langage, il doit, sous un autre rapport, être regardé comme le *chef civil des nations, leur commandant non par la force des armes, mais par celle de la parole.* La parole est le lien qui unit l'intelligible au sensible, l'esprit à la matière, le droit spirituel au temporel, et par elle, le pouvoir purement spirituel du sacerdoce peut avoir une influence morale dans le monde civil. Cette idée de la suprématie idéale du sacerdoce, s'exerçant au moyen de la parole, et organisant par elle la société civile, donna la suprématie dans le gouvernement à la classe sacerdotale, durant la première période du

régime des castes. L'arbitrage du pape, qui résumait en sa personne tout le sacerdoce, était une conséquence des actions du sacerdoce, fondateur et civilisateur des nations ; conséquence nécessaire pour l'Europe du moyen-âge, comme pour les temps primitifs, et qui possédait les avantages du régime des castes, sans en avoir les inconvénients. Telle est l'idée juste que nous devons nous faire de l'autorité civile exercée par les papes durant le moyen-âge. Cette idée n'est pas moins éloignée de l'opinion gallicane que des théories de certains exagérateurs modernes, tels que de Maistre et Lamennais, qui s'occupèrent de cette question avec plus d'esprit que de jugement.

Les recherches de cette nature auraient de l'importance, même quand elles n'auraient qu'un but historique et doctrinal; mais elles peuvent avoir un but utile, même aujourd'hui, parce qu'il est utile de ne pas oublier que le droit d'arbitrage civil est inséparable du pontificat chrétien. L'exercice de cet arbitrage comme de tous les autres, dépend du consentement des parties, c'est-à-dire, des différentes souverainetés nationales ; mais il est inaltérable dans sa source. Si les divisions religieuses de l'Europe, l'hérésie, le schisme, l'incrédulité, qui dominent dans la plus grande partie de ce pays, rendent maintenant l'arbitrage pontifical impossible, le cas pourrait se produire où les Italiens essaieraient de le rétablir en quelque sorte. Depuis fort longtemps l'Autriche s'efforce, par tous les moyens d'une politique occulte et criminelle, d'étendre son domaine en Italie, et d'absorber tous les pays des environs du Pô, depuis le Vesolo jusqu'à l'Adriatique. Les légations sont la première proie qu'elle convoite et sur laquelle se jetteront avidement, à la première occasion, les serres impériales. Or, je ne crois pas que quelles que soient leurs opinions politiques, les bons Italiens puissent hésiter un instant entre un antique gouvernement italien et un joug nouveau et barbare, entre une monarchie nationale et une tyrannie d'outre-monts. La liberté est une belle chose, mais l'indépendance nationale est bien meilleure encore ; l'une met le comble à la félicité d'un peuple, l'autre lui donne le nom, l'être et la vie. Aussi, un sentiment doit réunir toutes

les opinions, la haine politique contre la domination autrichienne et impériale ; et comme à la haine il faut opposer l'amour, quel principe pourra resserrer et mettre en harmonie les cœurs de tous les Italiens, sinon cette paternité douce et sacrée du pontife romain, aussi vieille que le christianisme, pour ainsi dire, et adorée par toutes les populations chrétiennes, malgré l'impiété et la froideur des temps ? Peut-être le moment n'est-il pas bien éloigné où tout ce qui a des sentiments d'homme, devra se serrer autour du pasteur vénéré, pour préserver et pour défendre de la frauduleuse rapacité de Vienne les belles provinces situées entre l'Adriatique et l'Apennin, en employant la puissance morale et religieuse de la papauté à délivrer la Péninsule de l'oppression étrangère.

Car ils se trompent grandement, et ils pleureront un jour amèrement, mais sans remède, leur aveugle confiance, ceux qui croient que l'aigle autrichienne n'aspire pas à enlever bientôt quelque nouveau lambeau de l'Italie, jusqu'à ce qu'elle l'ait dévorée tout entière. Ces sentiments ne me sont point particuliers, je l'espère ; ils sont ceux de tous les sages et loyaux enfants de l'Italie, et il faut les répéter, les inculquer, pour que la génération qui grandit en profite, et se prémunisse contre les sophismes de quelques écrivains, adulateurs impudents du joug autrichien, apostats éhontés de l'honneur et du nom de l'Italie.

NOTE 31, P. 195.

Eloge et critique de C. Botta.

Dans sa dernière histoire [1], Charles Botta croit le gouvernement représentatif inapplicable en Italie, entre autres raisons, parce que les parlements et les orangers sont incompa-

1 Lib. L. V. aussi *St. d'Ital. dal.* 1789 *al.* 1814, lib. XXVI, XXVII.

tibles. Les autres raisons sont de la même force ; aussi serait-ce perdre le temps que de le réfuter, comme d'examiner son tribunat *composé d'un petit nombre d'individus, trois peut-être, mais pas plus de cinq ou sept*, qu'il regarde comme une garde suffisante pour la liberté des nations. Tout ce raisonnement est si faible, qu'il inspire vraiment de la pitié pour l'auteur, et que l'on voudrait pouvoir l'effacer pour l'honneur d'un homme qui par son éloquence a bien mérité de la commune patrie. Un coup d'œil jeté sur notre histoire suffit pour convaincre que les parlements sont en Italie contemporains des orangers, s'ils ne les y ont pas précédés ; et que si, selon la doctrine d'Aristote[1], l'antique se rapproche du naturel, il n'y a aucun pays où le gouvernement populaire (qui diffère beaucoup du plébéien) soit plus naturel que dans notre péninsule. En effet, quelque haut que l'on remonte dans l'histoire, on trouve l'Italie remplie d'états libres et d'assemblées de citoyens ; et même, si l'on excepte les trois derniers siècles (depuis que deux conquérants, Charles-Quint, d'abord, et Napoléon ensuite, eurent entièrement étouffé les dernières étincelles de la liberté de l'Italie), on peut dire que le gouvernement libre fut perpétuel chez nous, et que dans tous les temps, les Italiens furent leurs maîtres. Si l'on parle ensuite du gouvernement représentatif en particulier, on voit que loin de pouvoir être regardé comme étranger à l'Italie, il y fleurit sous diverses formes pendant plusieurs siècles, comme dans tout le reste de l'Europe. Aussi c'est se tromper beaucoup que de croire cette forme de gouvernement d'invention anglaise ou germanique. Elle n'est au contraire pas plus anglaise qu'espagnole ou sicilienne, et elle naquit spontanément et presque d'une manière simultanée dans les différentes provinces de l'Europe, aussitôt que la société catholique, ayant dompté les barbares, put organiser de nouvelles formes civiles en leur imprimant la sienne propre. Certainement, en louant Emmanuel-Philibert d'avoir supprimé les états généraux de Sa-

1 ARISTOTE, *Rhétorique*, liv. II, 9.

voie, au lieu de les améliorer[1], Botta ne pouvait regarder comme favorable à l'Italie cette organisation qui la rendit libre, grande, puissante et enviée dans les siècles passés. Au reste, ce n'est pas le seul point où il se soit écarté de la vérité et où il ait violé les lois de la critique sévère et de la sévère histoire. Il est à regretter que l'annaliste de l'Italie n'ait pas répondu sous quelques rapports à ce que promettaient son excellent caractère et sa loyauté d'homme privé, et à ce que tout le monde attendait de celui dont le crayon franc et candide avait représenté l'indépendance américaine. Certainement, s'il avait mis dans le récit des vicissitudes de l'Italie la sincérité avec laquelle il raconta les entreprises de Washington ; si, au lieu de se montrer favorable aux dynasties régnantes et rude seulement pour celles qui ne sont plus, il avait été sévère et juste également pour toutes, il n'aurait point obenu les croix, les pensions et les faveurs de quelques princes, mais en échange il aurait mérité ces éloges que les rois ne peuvent donner, mais que les contemporains et la postérité accordent à l'historien véridique et au citoyen libre.

Je ne voudrais pas cependant que de ces censures quelqu'un conclût que je ne reconnais pas aux dernières histoires de Botta plusieurs qualités éminentes, même sous le rapport des doctrines qu'il y professe. L'amour pour la patrie, celui de l'indépendance nationale de l'Italie, la haine et le mépris pour les imitations étrangères, la condamnation des persécutions religieuses, l'aversion pour toute espèce de despotisme, populaire, monarchique ou féodal, de généreux dédains et de l'horreur pour l'injustice, la tyrannie, les excès, le sang, la trahison, les actions viles ou inhumaines, quel que soit le manteau dont elles se couvrent, l'éloge de la vertu même humble et négligée, et de l'héroïsme malheureux, l'amour pour les lettres et pour les sciences, en somme, tous les sentiments nobles et magnanimes dont l'auteur est rempli, et qu'il rend souvent avec une élégante et nerveuse éloquence, tout cela est digne de beau-

1 Lib. XIV.

coup d'éloges et assure à Botta un rang élevé parmi nos meilleurs écrivains. Beaucoup lui reprochent d'avoir peu de philosophie. Ce reproche est juste et fondé si l'on parle de cette vraie philosophie qui s'appuie sur une érudition solide, vaste et profonde, et qui n'est pas commune hors de l'Italie; qui, très-rare en France, l'est un peu moins en Allemagne; certainement de cette philosophie, Botta en est aussi insoucieux que pauvre. Mais s'il s'agit de cette science, en vogue aujourd'hui sous le nom de philosophie de l'histoire, et remplissant les chaires et les journaux, je crois qu'il faut remercier Botta d'avoir su s'en préserver, et j'aime bien mieux qu'il ressemble à Guichardin, à Varchi, à Segni et à nos bons vieux historiens italiens, qu'à Michelet, J.-J. Ampère et certains auteurs modernes très en renom. Un autre point sur lequel notre historiographe me paraît d'autant plus digne d'éloges qu'il a reçu plus de blâmes, c'est son amour pour l'antique république de Venise. Je ne veux point nier que son affection l'ait conduit à quelques exagérations; mais y a-t-il un péché plus digne de pardon que celui d'excéder en célébrant la grandeur foulée aux pieds et malheureuse? Venise est une des gloires spéciales et des plus éclatantes du moyen-âge. En tenant compte des états et des temps, l'Angleterre elle-même, depuis les jours d'Elisabeth et d'Olivier Cromwell jusqu'à nous, ne présente pas un spectacle plus grand et plus magnifique que la patrie des Dandolo, des Polo, des Morosini. Et si Venise ne le cède point en grandeur, elle l'emporte de beaucoup en justice, en générosité pour les nations étrangères, en respect pour le droit des gens, en amour pour la civilisation universelle. Quant à l'ordre intérieur, sans doute les Dix et les Plombs ne méritent pas d'éloges, et ils produisirent quelquefois de détestables effets; mais toutefois le mal fut exagéré, et à tout prendre, il ne l'emporta pas sur le bien. Le vulgaire italien, non-seulement de nos jours, mais depuis plus d'un siècle, juge l'antique Venise sur les contes et les mensonges des Français, et il croit l'avoir condamnée en disant qu'elle était aristocratique. Vous trouveriez une foule d'écrivains qui portent aux nues la démocratie américaine et qui blasphèment

l'aristocratie de Venise. Mais les patriciens de l'Adriatique n'étaient point les bourreaux de leurs frères, ils ne croyaient pas, comme le peuple souverain d'Amérique, que la Providence crée une race tout entière de créatures semblables à eux pour servir d'instruments et de jouets à ceux qui possèdent la liberté. Parmi tous les patriciats anciens et modernes, il y en a bien peu qui soient autant que les Vénitiens, légitimes dans leur origine, modérés dans leur fortune, humains dans leurs mœurs, bienfaisants et glorieux dans leurs œuvres. Il n'y en a point ou il y en a bien peu qui eurent le singulier privilége d'être plus formidables à eux-mêmes qu'aux citoyens de rang inférieur. Louange éternelle soit à Botta de ne s'être pas laissé épouvanter par les clameurs d'un âge servil, et d'avoir vengé de l'infamie la victime italienne de deux tyrans étrangers unis ensemble. Venise fut glorieuse même dans sa mort, parce qu'elle expira sous les coups d'un double fléau dont les sanglants vestiges sont récents encore sur le corps déchiré de la commune patrie.

Puisque les bons Italiens ne peuvent plus s'instruire par les exemples vivants de ce siége vénérable de l'antique dignité civile, qu'ils s'enflamment du moins de ses généreuses pensées et méditent sur son histoire; et qu'ils pensent que si l'aristocratie héréditaire a ses défauts, si l'on peut avoir un meilleur gouvernement, du moins la fierté patricienne est-elle plus honorable et moins pernicieuse aux nations que la bassesse populaire et la barbarie plébéienne.

NOTE 32, P. 202.

Sur l'utilité de trois sortes de journaux.

Je serais fâché si de ce que j'ai dit dans le texte, on allait conclure que je ne reconnais pas l'utilité des bons journaux, ou que je pense qu'un journal ne saurait être bon. Toute chose est excellente quand elle est dirigée vers une fin raisonnable.

Il y a trois espèces de journaux qui sont aujourd'hui utiles et même presque nécessaires dans les pays civilisés. Ce sont d'abord les journaux politiques, qui publient et qui examinent les actes du gouvernement, et qui exercent une sorte de censure sur les affaires publiques. Leur emploi, dans nos mœurs modernes, ressemble à celui des tribuns du peuple chez les anciens; censeurs des gouvernants, gardiens de la liberté, les gouvernements libres et représentatifs ne peuvent s'en passer. Leur influence peut aider non-seulement aux affaires civiles, mais encore aux mœurs; et je crois que si les cours des princes sont aujourd'hui meilleures qu'autrefois, il faut l'attribuer en partie à la liberté de la censure exercée par la presse, qui, en vertu de son voisinage et de l'échange des communications entre les différents états de l'Europe, se fait sentir même dans les pays où elle n'existe pas. Certes, les scandales et les infamies des d'Anjou, des Valois, des Bourbons de France, de Naples et d'Espagne ne pourraient que difficilement exister aujourd'hui, même dans les palais de Turin, de Vienne, de Saint-Pétersbourg, parce qu'on y tient compte de ce qui s'imprime à Londres et à Paris. Je ne veux point dire qu'il ne se commette plus d'infamies, mais tandis qu'autrefois on ne les cachait pas ou même qu'on en faisait parade, aujourd'hui on cherche à les cacher, et leur détestable exemple a par cela même moins d'influence sur les bonnes mœurs du peuple. Pour ce qui est de la politique, je ne crois pas que la manière dont on rédige aujourd'hui les journaux soit bien accommodée à leur but. La bonne foi ne se trouve nulle part; chacun écrit selon l'intérêt ou le caprice de sa faction. Le gouvernement a toujours tort ou toujours raison. Une gazette vraiment impartiale, qui ne tiendrait compte ni des personnes ni des partis, mais uniquement du bon et du vrai, une telle gazette n'aurait que peu de lecteurs, et par conséquent peu d'abonnés: dommage grave et le plus grand de tous de nos jours, depuis que l'office de journaliste est devenu un métier et un trafic. Mais les vices appartiennent aux hommes et au temps, et non point à la chose.

La deuxième espèce de journaux utiles sont les journaux

scientifiques, qui se proposent principalement de donner une idée suffisante des livres qui se publient ou des découvertes qui se font chaque jour dans les différents lieux et dans les diverses branches de la science. L'Allemagne en a beaucoup, et la France en a peu qui soient dignes d'éloges. Ils sont d'un grand secours aux hommes d'étude, quand ils sont composés par des gens instruits et qui connaissent leur sujet. Je citerai pour exemple le *Journal des Savants* qui se publie en France. Tout amateur du vrai savoir doit être reconnaissant pour ces savants compilateurs, qui sont pour la plupart du temps des hommes érudits, et quelquefois même très-érudits, et qui cependant ne dédaignent pas l'humble office d'exposer les idées des autres, quoiqu'ils ne puissent se promettre que l'utilité de ceux qui étudient, sans aucune gloire pour eux-mêmes. La forme de ces articles décèle souvent une main de maître : exposition concise et lumineuse ; critique substantielle et modérée ; point de pompe dans le style, nulle ostentation de rhétorique ou d'éloquence déplacée ; point de ces généralités vagues et frivoles qui se trouvent dans les autres journaux et dans les *feuilletons* des gazettes, où souvent, après avoir lu un article sur un livre, on n'en a aucune idée, parce que le journaliste le dérobe à vos regards sous les fleurs de rhétorique, sous ses considérations personnelles, et qu'il ne vous distribue que les trésors de sa propre sagesse. Et cette sagesse est telle, le plus souvent, que nul ne la voudrait.

La dernière classe des journaux utiles, ce sont les journaux populaires. Ils sont de tous les plus difficiles à écrire, et ils exigent de ceux qui les rédigent beaucoup de science et de talent; mais quand ils sont bien faits, ils servent comme instruments d'éducation populaire. Il suffit d'avoir indiqué d'un mot cette sorte de composition, dont on ne pourrait énumérer les propriétés en peu de mots. Quant aux journaux religieux qui appartiennent en partie à cette classe, en partie à la deuxième, j'en ai déjà parlé ailleurs.

NOTE 33, P. 215.

Sur l'abus des généralités.

Notre siècle a emprunté du précédent l'abus des généralités, abus qui est aujourd'hui si fastidieux et si commun. Et cela a pu paraître singulier, car le sensisme dominait durant le XVIII[e] siècle ; or le sensisme s'occupant des sensibles, c'est-à-dire des faits, devrait s'attacher aux particuliers. Mais l'étude des particuliers est longue, laborieuse, difficile ; elle requiert la sagacité du génie, un esprit patient, beaucoup de profondeur et de constance dans les études. Le chemin des généralités est plus court, plus aplani, et par conséquent plus conforme au génie des sensistes, génie expéditif et ennemi des fatigues. Et les généralités dans lesquelles ils se complaisent, ne sont pas celles que l'on induit soigneusement des particularités, ou que l'on déduit des concepts idéaux, parce que, dans les deux cas, l'indolence aurait plus à perdre qu'à gagner. Les généralités idéales sont la réalité même, parce que, dans l'Idée, l'universel s'individualise et l'abstrait devient concret ; ou pour mieux dire, l'Idée n'est ni abstraite ni concrète, ni générale ni particulière, mais supérieure à tous ces ordres ; et en somme, elle est tout à la fois genre et individu par rapport à elle-même. Les sensistes ne poursuivent pas les généralités qui s'élèvent trop haut, parce que le chemin qui y conduit est rude et escarpé, et qu'ils n'aiment pas à gravir, mais à marcher dans la plaine. Ils s'amusent quelquefois à donner à certains faits imparfaitement connus une apparence d'Idée, en employant pour les exposer une certaine méthode rationnelle qui, en réalité, ruine également l'étude des faits et celle des idées. Cette mode de sensualiser les idées, sous prétexte d'idéaliser les sensibles, est assez répandue de nos jours, parce que le sensisme dure encore sous les formes du rationalisme. Mais du rationalisme véritable, il n'y en

a qu'une ombre vaine avec laquelle on cherche à déguiser la doctrine contraire, pour en rendre l'aspect moins désagréable, et cela ne peut suffire qu'à ceux qui aiment les mascarades. Par cette manière de procéder, non-seulement on ruine les idées, mais on nuit à l'ordre même des sensibles ; de telle sorte que *le sensisme en vient à nier les sens*, comme toute erreur détruit son propre sujet. Et que reste-t-il après cette ruine ? le néant ; et, tel est en effet, à quelques rares exceptions près, le patrimoine de la philosophie actuelle.

NOTE 34, P. 219.

Eloge de quelques illustres érudits français.

Je ne voudrais pas que l'on conclût de mes paroles que je répudie toute la littérature française du dernier siècle, et que je ne reconnais pas tout ce qu'elle contient de solide, de grand, de recommandable pour la postérité. Sans parler de Montesquieu et de Buffon, dont les œuvres immortelles seraient moins renommées peut-être, mais plus parfaites, si ces hommes illustres avaient moins sacrifié au goût de leur temps ; sans parler encore d'un grand nombre de découvertes et de travaux précieux et quelquefois admirables, sur les sciences civiles, physiques et mathématiques, il y a une classe d'auteurs peu connus aujourd'hui, mais très-dignes de l'être, et qui, selon moi, honore beaucoup la France de ce siècle. Je veux parler des philologues et des érudits soigneux, graves et profonds, qui fleurirent alors en grand nombre, et plus peut-être que de nos jours. Les mémoires de l'Académie des inscriptions représentent la bonne érudition française du XVIIIe siècle, comme l'Encyclopédie (en en exceptant quelques rares parties) en représente la frivolité et le superficiel. On peut considérer ces mémoires comme la continuation et le perfectionnement des études classiques commencées au siècle précédent sous la direction

des croyances religieuses. L'Encyclopédie est une apostasie de ces mêmes croyances, une poursuite de la folle tentative faite au siècle précédent par P. Bayle en histoire, comme par Descartes en philosophie, et l'introduction de cette science fausse et légère qui règne encore aujourd'hui. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la littérature encyclopédique reçoit plus d'éloges, tandis que les noms mêmes des doctes académiciens ne sont connus que d'un très-petit nombre d'érudits. Et certainement un recueil dont les commencements et les progrès ont été illustrés des noms des Fréret, des Duperron, des Barthélemy, et qui compte parmi ses derniers compilateurs, les Sainte-Croix, les Sacy, les Rémusat, une telle compilation mériterait bien d'être plus estimée des gens studieux. Pour la même raison, la renommée des Deguignes, des Gébelin, fut bien au-dessous de leur mérite ; et pendant que l'univers retentissait des éloges de Raynal, de Diderot, d'Helvétius, de Condillac et d'une foule d'autres pareils, combien croyez-vous qu'il y eut de personnes, je ne dirai pas qui lussent, mais qui connussent seulement l'histoire des Huns et le monde primitif ? A ces œuvres, ajoutez celles de Bochart, d'Herbelot, de Gaubil, de Duperron, et l'on aura six ou sept ouvrages de philologie orientale plus remarquables que ce qui est sorti des plumes françaises depuis le commencement de notre siècle. Si l'on tient compte du nombre de livres orientaux que Deguignes dut déchiffrer, à une époque où l'étude des langues asiatiques était plus difficile qu'aujourd'hui, pour écrire l'histoire très-compliquée des populations anéanties (si nouvelles pour nous, que nous n'en connaissions même pas le nom en Europe), l'imagination s'effraie à calculer les fatigues que dut lui coûter son travail. En le comparant au frivole déluge des livres contemporains ou subséquents, je me représente une pyramide d'Egypte, entourée des tentes frêles et fragiles de l'arabe moderne. Je sais que l'érudition du *Monde primitif* est entachée de graves erreurs, qu'elle manque souvent de critique, et qu'elle pèche par ce goût pour le paradoxe qui était le vice du temps ; toutefois, elle est riche de matériaux précieux, et de plus, elle a émis

quelques idées neuves et profondes très-utiles à plusieurs écrivains, qui s'en prévalurent comme de leur propriété. Car, à part les œuvres de Vico, aucun livre peut-être ne fut plus effrontément pillé que celui du pauvre Gébelin, qui, par la nature de son génie et de ses études, est en partie le Vico de la France. Je noterai en passant que Gébelin fut un des rares connaisseurs et appréciateurs de Vico, dont il parle en ces termes : « Vico, jurisconsulte italien, dans son profond ouvrage intitulé *Science nouvelle*, et qui est presque dans le goût et dans le style des sages de l'antiquité, dont il veut expliquer les instructions et le génie[1]. »

Il serait trop long de rechercher quelles causes s'opposèrent à la célébrité juste et méritée de ces hommes si savants, et firent, par exemple, que l'*Origine des cultes* a été plus célèbre que le *Monde primitif*, quoique les paradoxes de ce dernier ouvrage soient contenus dans quelques limites, tandis que ceux du premier sont poussés jusqu'aux excès les plus ridicules et les plus blâmables. Du reste, le lecteur n'ignore pas que le tort le plus grave de Gébelin fut d'être homme religieux, respectueux envers les traditions dont les peuples modernes tirent leur splendeur, et d'avoir rendu hommage dans plus d'un endroit de ses livres à l'excellence et à la vérité du christianisme.

Que dirons-nous du P. Antoine Gaubil, qui, au jugement du premier sinologue de notre siècle, fut le premier sinologue européen de tous les temps. Ses travaux, comme antiquaire et comme orientaliste, montrent une érudition vaste et profonde, unie à un génie très-pénétrant, et deviennent presque incroyables, si l'on considère que leur auteur était en même temps un habile astronome et un apôtre infatigable et plein de zèle[2].

Que dire du grand Anquetil-Duperron? Je ne sais qu'admirer le plus en lui, sa rare doctrine, sa patience inépuisable, l'austérité de ses mœurs, la sainteté de l'âme et de la vie. Jeune,

1 *Monde primit.* — *Du gén. alleg. et symb. de l'ant.*, p. 64.

2 A. Rémusat. *Nouv. mél. asiat.* Paris, 1829, tom. II, p. 277, 290.

pauvre, inconnu, mais doué d'une ardeur indicible pour la science, il partit seul pour l'Inde, presque sans autre provision de voyage qu'une volonté de fer et un courage indomptable. Il ne se propose pas pour but de son voyage la puissance ou la richesse pour lesquelles le vulgaire se montre courageux dans les dangers : il poursuit le savoir le plus extraordinaire, il aspire à la conquête d'un livre, et par lui, d'une littérature antique, d'une langue antique, d'une civilisation antique, qu'il veut peindre et faire connaître aux savants de l'Europe. Entreprise non moins difficile, mais plus noble et plus utile que celle de beaucoup de conquérants. La pauvreté, les maladies, les privations de toute espèce, l'indifférence et la malveillance des hommes, les périls de la terre et de la mer, les incommodités, les obstacles innombrables d'un pays à demi barbare et très-étranger aux mœurs de l'Europe, imposent à sa constance de longues et rudes épreuves, mais ils ne peuvent l'ébranler ni la vaincre. En racontant une de ces épreuves terribles, avec cette simplicité qui répand tant d'agrément et tant de charme sur la description de son voyage, il s'exprime ainsi : « Cet état d'abandon presque désespérant me parut digne de mon courage, » et je continuai ma route [1]. » Sa constance surmonte enfin tous les obstacles, et lui permet d'atteindre au but. S'étant procuré, malgré la vigilance jalouse des Parsis, le texte original des œuvres attribuées à Zoroastre, il en expliqua, ou plutôt, il en devina le sens ; il les traduisit avec plus de fidélité qu'on ne pouvait alors le désirer, et les accompagna de la première notice sur les langues iraniques qui soit parvenue en Europe. Il fit de plus connaître les Oupanischads, et il ne dépendit pas de lui que sans un cas fortuit de guerre, il ne nous procurât le corps entier des Védas, et ne donnât à la France la gloire de fonder en Europe l'étude du sanscrit. Mais ces fatigues herculéennes et leurs dignes fruits ne sont pas encore la partie la plus belle de sa vie. Les mœurs d'Anquetil ne furent pas seulement irréprochables, mais austères [2] ; et il fut plein de religion dans

1 *Zend-Avesta*, Paris, 1771, tom. I, p. 51.

2 V. la dédicace singulière des *Oupnek'hat*.

un siècle impie. Son commentaire sur les Oupanischads est un excellent témoignage de la profondeur de son savoir dans la théologie catholique, et de la pureté, de la sévérité de sa foi, comme de son aversion pour les erreurs et les corruptions du siècle [1]. Il écrivit cet ouvrage à Paris, de 1794 à 1801, et il le remplit d'invectives généreuses rendues avec une éloquence rude et souvent bizarre. Si le lecteur ne s'effraie pas de la mauvaise latinité, il ne verra pas avec déplaisir que je lui en présente un petit échantillon : « Meditatio, scientia, pœnitentia, quasi tres » vectes quibus gravis admodum massa (homo), huc usque vel » moveri haud potis, e terra sursum adtollitur. — Hæc Europæo dicere, surdum est alloqui. Sexuum congressus, epulæ, » alea, concentus, comœdia, saltatio, ignes artificiosi, *illuminationes*; illud, illud usque ad nauseam repetitum, toties decantatum occidentalis hominis oblectamentum; ea summa » (To *nec plus ultra*) viri, qui mente ut et corpore, orientali » præcellere se jactat, gloriatur, voluptas, suprema, his in » terris felicitas. Infelix! qui sensibus mancipatus, animæ immemor, materiæ involvi et volutari, unicum ducit vitæ, verè » animalis obiectum. Nihil mirum; quæ nescis haud dedignari, » dimidia scientia est; et gravissima spernunt vel antiquitatis » monita! Stoïca *homines* fecit philosophia; porcos *Epicurea*, » quæ nunc *Encyclopedica* [2]. » Mais ce qui paraîtra plus extraordinaire encore, c'est qu'il entretint ces sentiments de pieuse et incorruptible vertu depuis sa première jeunesse, et qu'il les conserva jusqu'à la fin de sa vie. Un jeune Français, un littérateur du XVIIIe siècle, entreprend seul un très-long voyage; il séjourne et il erre pendant bien des années au milieu d'un peuple idolâtre et très-dépravé, sous un de ces climats ardents qui invitent si puissamment aux plaisirs des sens, et qui triomphent souvent de la vertu des hommes les plus mûrs et les plus affermis; et au milieu de tant de périls, il conserve

1 V. *Oupnek'hat*, Argentorati, 1801, tom. I, p. 700, 707, 708; tom. II, p. 13, 471, suiv.; 522, 523, not. 646, suiv., 649, not. 662.

2 *Oupnek.*, tom. I, p. 670, 671.

l'innocence et la piété d'un anachorète! Et peu s'en fallut qu'il ne reçût l'honneur du martyre; car, entraîné par une imprudente curiosité de savant dans un temple des Guèbres, et menacé, s'il ne répare son audace par un acte de respect sacrilége, il répond courageusement: Je suis chrétien! Noble et magnifique parole, d'autant plus admirable, que l'héroïsme qui l'inspirait est moins apprécié de nos jours. Que l'on compare cet exemple de magnanimité catholique avec ceux des Seetzen et des Burckhardt (hommes utiles, d'ailleurs, et honorables), qui se firent musulmans pour pouvoir visiter le berceau et la tombe de Mahomet; avec l'exemple de cet autre voyageur qui souilla par l'apostasie le même sol où le généreux Laing avait donné en mourant un exemple tout contraire; avec celui de ces nombreux envoyés ou marchands anglais de l'Inde, qui, pour un vil profit, adorent le grand Lama, et déposent des offrandes religieuses aux pieds des statues de Boudha, et il faudra avouer que peu d'hommes sont dignes autant qu'Anquetil, de la reconnaissance des vrais savants, de l'émulation des hommes pieux et vertueux, de la vénération et de l'amour de toute la postérité.

La Providence, qui, même dans les temps les plus malheureux, ne manque jamais aux besoins de ses enfants, ni à la splendeur humaine de la foi, qui, semblable à un phare divin, doit les sauver dans la tempête, laisse quelquefois diminuer, mais jamais s'éteindre cette génération de vrais savants, réunissant dans le plus haut degré la religion et le culte des sciences profanes. Ce double héritage, cultivé par les grands hommes que nous avons nommés, fut (pour ne pas sortir de la philologie) recueilli vers la fin du dernier siècle par un homme qui devait égaler d'abord, puis dépasser ceux qui l'avaient précédé. Sylvestre de Sacy fut, au jugement des savants, le premier orientaliste de ce siècle, soit sous le rapport du génie, ou de l'immensité, de la rare profondeur de son érudition, ou pour l'abondance, la variété, l'excellence de ses travaux, ou encore la nouveauté, l'importance des méthodes et des accroissements positifs dont il a enrichi la science. Or, cet homme extraordi-

naire, regardé comme le maître de ceux qui enseignent à l'Europe, cet homme fut très-religieux, et dans tout le cours d'une vie de quatre-vingts ans, remplie d'études et de découvertes merveilleuses, riche d'une gloire littéraire dont notre siècle a vu bien peu d'exemples, il allia constamment la religion et la science. En 1793, quand le culte catholique fut aboli en France, Sacy, alors dans la vigueur de l'âge, à trente-cinq ans, fit assidûment célébrer les saints mystères dans sa propre maison, au péril de sa fortune et de sa vie. Quelque temps avant sa mort, qui arriva le 21 de Février 1838, il dicta un testament commençant par ces paroles qui sont le miroir fidèle de son âme et de sa foi : « Avant de rien régler de ce qui concerne mes affaires temporelles et les intérêts de ma famille, je regarde » comme un devoir sacré pour moi, qui ai vécu dans un temps » où l'esprit d'irreligion est devenu presque universel, et a » produit tant de catastrophes funestes, de déclarer en pré» sence de Celui au regard de qui rien n'est caché, que j'ai » toujours vécu dans la foi de l'Eglise catholique, et que si ma » conduite n'a pas toujours été, ainsi que j'en fais l'humble » aveu, conforme aux règles saintes que cette foi m'imposait, » ces fautes n'ont jamais été chez moi le résultat d'aucun doute » sur la vérité de la religion chrétienne et sur la divinité de son » origine; j'espère fermement qu'elles me seront pardonnées » par la miséricorde du Père céleste, en vertu du sacrifice de » Jésus-Christ mon sauveur, ne mettant ma confiance dans au» cun mérite qui me soit propre et personnel, et reconnaissant » du fond du cœur que je ne suis par moi-même que faiblesse, » misère et indigence [1]. » Ces belles et saintes paroles sont dignes de l'homme qui rendit toute sa vie témoignage au christianisme; qui, parlant des cérémonies et des autres parties accidentelles et changeantes de la religion, écrivait en 1817 : « Toutes les variations sont l'ouvrage des hommes, aussi *passent-elles* : le fond et l'essence de la religion chrétienne est » d'une origine céleste et *ne passera point* [2]. »

1 *Journ. des Débats*, 28 Avril 1840.

2 *Ap.* SAINTE-CROIX, *Recherch. sur les mys. du pagan.* Paris, 1817, tom. I, pag. 452, suiv.

NOTE 35, P. 221.

Passage de Malebranche sur les génies frivoles.

Les considérations suivantes de Malebranche viennent à propos pour distinguer le faux esprit du génie, et elles montrent la sagacité de l'illustre philosophe à pénétrer dans le caractère des hommes, quoiqu'il ait passé toute sa vie dans la solitude : « Il y a bien de la différence entre la véritable finesse de » l'esprit et la mollesse, quoique l'on confonde ordinairement » ces deux choses. Les esprits fins sont ceux qui remarquent » par la raison jusqu'aux moindres différences des choses ; qui » prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu » ordinaires et peu visibles ; enfin ce sont ceux qui pénètrent » davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mous » n'ont qu'une fausse délicatesse ; ils ne sont ni vifs, ni perçants : » ils ne voient pas les effets des causes, même les plus gros- » sières et les plus palpables ; enfin ils ne peuvent rien embras- » ser, ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour » les manières. Un mauvais mot, un accent de province, une pe- » tite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de mé- » chantes raisons. Ils ne peuvent reconnaître le défaut d'un rai- » sonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse » mesure et un geste mal réglé... Cependant, ce sont ces sortes » de gens qui ont le plus d'estime dans le monde, et qui ac- » quièrent plus facilement la réputation de bel esprit. Car lors- » qu'un homme parle avec un air libre et dégagé ; que ses ex- » pressions sont pures et bien choisies ; qu'il se sert de » figures qui flattent les sens, et qui excitent les passions d'une » manière imperceptible ; quoiqu'il ne dise que des sottises, et » qu'il n'y ait rien de bon ni de vrai sous ces belles paroles, » c'est, suivant l'opinion commune, un bel esprit ; c'est un » esprit fin, un esprit délié. On ne s'aperçoit pas que c'est seu-

» lement un esprit mou et efféminé, qui ne brille que de
» fausses lueurs, et qui n'éclaire jamais, qui ne persuade que
» parce que nous avons des oreilles et des yeux, et non point
» parce que nous avons de la raison..... On peut joindre à
» ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'es-
» prits superficiels, qui n'approfondissent jamais rien et qui
» n'aperçoivent que confusément les différences des choses :
» non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car
» ce ne sont point les divertissements qui leur rendent l'es-
» prit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit.....
» La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on
» appelle grands parleurs, et beaucoup même de ceux qui
» s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort
» peu, sont de ce genre. Car il est extrêmement rare que
» ceux qui méditent sérieusement puissent bien expliquer les
» choses qu'ils ont méditées. D'ordinaire, ils hésitent quand
» ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelques scru-
» pules de se servir de termes qui réveillent dans les autres une
» fausse idée. Ayant honte de parler simplement pour parler,
» comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de
» toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des pa-
» roles qui expriment bien des pensées qui ne sont pas ordi-
» naires [1]. Le stupide et le bel esprit sont également fermés à
» la vérité. Il y a seulement cette différence, qu'ordinairement
» le stupide la respecte, et que le bel esprit la méprise [2]. »

NOTE 36, P. 242.

Si les hommes de génie peuvent être vertueux.

Pour des raisons semblables, on croit aujourd'hui en France communément, que les hommes de grand génie sont peu ver-

1 *Rech. de la vér.*, liv. II, part. 2, chap. 8 ; tom. I, p. 436, 440.

2 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métap., sur la relig. et sur la mort.* Paris, 1711, 1er entret., tom. I, pag 6.

tueux ou pires encore. Au contraire, avec une vertu éminente, on tient qu'il ne peut y avoir qu'un esprit médiocre. Un de ces hommes rares que doit honorer, je ne dis pas la France, mais le siècle tout entier, Lafayette n'avait pas d'esprit, comme le savent même les ignorants, tandis que Talleyrand en était très-riche. Pour avoir de l'esprit en France, il faut être méchant, cupide, vil, insolent, bavard, vantard, menteur, traître, et surtout souverainement égoïste; il faut pouvoir changer d'opinions chaque année. J'ai entendu dire cent fois du vénérable Lafayette : *C'est un homme usé*, parce qu'il avait le malheur de penser encore en 1830 ce qu'il pensait en 1789. Qu'on ne croie pas cependant que l'on voulût par ces paroles blâmer certaines erreurs spéculatives par lesquelles ce grand homme paya tribut au siècle où il vécut. Ce qui déplaisait, c'est la constance de son esprit, et non ses opinions. Je me souviens d'avoir lu je ne sais où que *l'honnête homme est rarement un homme de génie*. L'auteur de cette belle sentence devait se croire un scélérat, et être en réalité un très-honnête homme.

NOTE 37, P. 243.

Comment le génie national peut imprimer sa forme dans les sciences spéculatives.

Il peut paraître absurde et ridicule au premier abord de dire que les sciences spéculatives doivent s'approprier au génie national de l'écrivain ; car le vrai, étant absolu, n'appartient pas à un homme et à un pays plutôt qu'à un autre. Mais en considérant bien le travail intellectuel employé pour exprimer le vrai, on trouvera que les idées principales s'incarnent et se revêtent d'idées accessoires, que les abstractions et les généralités s'aident et s'incorporent aux affections et aux images, que les doctrines se corroborent par les faits et par les exemples. Or, pour

réunir tous ces éléments, pour les fondre ensemble, les disposer, les exprimer par la parole, et colorier par eux tout le raisonnement, leur donner cette forme que l'on appelle style, chacun de ceux qui écrivent procède d'une manière particulière qui diffère de toutes les autres manières possibles; de telle sorte qu'en supposant que plusieurs auteurs traitent une question avec une égale vérité, cependant, chacun de ces travaux doit différer des autres, et avoir, pour ainsi dire, un visage et une physionomie propres. Or, ce caractère spécial des grands écrivains est de deux sortes : l'une vient de leur trempe individuelle, l'autre de leur caractère de citoyen, et exprime le génie de la nation à laquelle ils appartiennent. En ce qui concerne cette seconde propriété, la langue et le style employés par l'écrivain ont une grande influence, comme étant une expression vive de la physionomie nationale. Aussi un bon citoyen n'écrit-il jamais en langue étrangère sans nécessité, et je crois, avec un de nos anciens, que « l'on écrit et que l'on répond » mieux, plus convenablement, d'une manière moins suspecte » d'adulation et de servitude dans sa propre langue, que dans » une langue étrangère [1]. » Et comme toute langue a un grand nombre de formes de style qui lui sont propres, celui qui veut écrire bien, doit s'y conformer; car le style est l'élément spirituel de la parole, et comme l'âme du langage dont les mots sont le corps et comme les matériaux de sa structure organique. Mais l'élocution ne suffit pas seule, il y a d'autres conditions pour donner à un livre le coloris conforme à l'esprit particulier de sa nation. Lisez Dante, Pétrarque, Machiavel, l'Arioste, Galilée, même sans considérer l'idiome divin qu'ils emploient, et en considérant seulement leur manière de sentir et de penser, vous vous apercevrez que ces auteurs nous appartiennent. Quelle limpidité, quelle pensée calme, quelle simple et robuste virilité, quel sens, quelle sagacité, quelle modération, quelle justesse, marques d'un esprit bien conformé dont les différentes

1 CARO, *Letter. fam.*, Como, 1825, tom. III, p. 112, Cons. tom. I, pag. 219.

puissances se contre-balancent mutuellement; enfin, quelle évidence, quel relief inimitable d'idées ! Il est rare de trouver ces qualités réunies hors de l'Italie. C'est en exprimant, en fondant ces divines parties avec leur manière propre de penser et d'écrire, que les bons auteurs peuvent augmenter la valeur du génie propre de la nation à laquelle ils appartiennent.

NOTE 38, P. 250.

Sur le caractère moral et les derniers moments de GOETHE.

Voici comment un biographe français de Goëthe raconte sa mort : « Un matin, son œuvre était consommée, il était assis » dans son cabinet d'étude. L'hiver s'éloignait de la terre..... » On eût dit que la nature renouvelée frappait à la fenêtre avec » tous les bruits de la terre et de l'air. » (Nos écrivains du » XVIe siècle écrivaient-ils mieux ?) « L'octogénaire en se le- » vant avait rencontré le bras de la mort, il comprit ce que cela » voulait dire. Sa main s'efforça de tracer quelques lignes dans » le vide; puis, après avoir murmuré ces mots : Qu'il entre » plus de lumière (*dass mehr licht hereinkomme !*), il s'arran- » gea plus commodément dans un coin de son fauteuil, et » rendit l'âme. Telle fut sa fin ; il mourut comme Frédéric II, » comme Rousseau, comme tous les aigles de la terre, l'œil » tourné vers le soleil [1]. » Je ne m'occupe pas du style de ce passage, faux et gonflé comme le peuple l'aime; mais certainement il n'y a pas d'exhortation plus efficace que le spectacle d'un homme fameux et octogénaire qui se présente au tribunal du juge suprême sans donner le moindre signe de repentir ou de religion. Et sa mort répond à sa vie. Le même biographe raconte que Goëthe haïssait la religion catholique comme celle qui rappelle le plus aux hommes l'idée de la mort : « De là sa haine

1 *Revue des Deux-Mondes*, tom. XX, p. 272, 273.

» contre le catholicisme, qui a peut être le tort de nos jours » (peut-être que la mort est aussi une invention de nos jours?) « de » proclamer trop haut la souveraineté de la mort dans la vie. Le » bruit lamentable des cloches l'importune à ses heures de » travail ; tous ces symboles consolateurs, mais tristes, dont » la religion peuple la campagne, troublent la sérénité de sa pro- » menade du printemps. Sa nature hautaine se révolte contre » cette invasion de la terre par la mort, et sa fureur éclate » chaque fois qu'il rencontre dans les verts sentiers le pas sté- » rile de cet hôte incommode : il lui faut l'existence dans sa plé- » nitude, sans arrière-pensée de départ et d'adieu. . . . . La » croix même de Jésus, le signe divin de la rédemption, ne » trouve pas grâce devant lui : il n'aime pas voir les larmes se » mêler à la rosée du ciel. . . . . Philosophe païen, amant » passionné de la sève, de la végétation et de la vie, pour lui la » mort serait encore la vie, sans les fantômes inventés par le » catholicisme [1]. » Qu'on lise le reste de cette biographie, qui peut amuser en dépit du bon goût et de l'exquise philosophie que l'on y trouve. Quel profond égoïsme dans cet homme ! Pour acquérir une fausse paix, pour se tromper lui-même sur un mal inévitable, il abhorre le lit du malade, la cloche funèbre, la bière du pauvre, les dernières cérémonies de la religion ; il déteste enfin la croix, et il fuit le moindre signe qui pourrait lui rappeler à l'esprit les douleurs et les calamités de ses frères ! Et que deviendrait le monde si tous les hommes ressemblaient à Goëthe ? Nous aurions en abondance des drames comme *Faust* pour enseigner le scepticisme, et des romans comme *Werther*, pour attirer au suicide ; mais corrompre et désespérer les hommes, serait-ce donc un bon remède à leurs maux ?

1 *Revue des Deux-Mondes*, t. XX, p. 272, 273.

NOTE 39, P. 259.

Les sensations sont les signes des choses.

Les paroles sont, comme chacun sait, les principaux signes, mais non les seuls; tous les sentiments sont de véritables *signes des choses*, selon la belle et profonde doctrine de Thomas Reid. Je veux avoir le plaisir de citer ici la courte et brillante exposition qu'en a faite un élégant auteur italien. Il suppose, dans le passage qu'on va lire, que cette doctrine fut connue de quelque grand génie des temps primitifs, et qu'il lui dut l'invention de cet art admirable qu'on nomme écriture.

« Aux temps les plus antiques, il fut un homme d'un génie » surhumain. Je ne sais par quelle fatalité, le nom de cet » homme qui a trouvé le moyen d'éterniser les noms des au» tres, son nom, à lui, n'est pas parvenu jusqu'à nous. En » recherchant l'origine de nos connaissances et la manière de » les rendre plus parfaites, il connut certainement un secret » que nous pensons, nous autres, n'avoir été découvert que » dans nos temps modernes, et dont on trouve cependant des » traces assez bien marquées chez les anciens; il s'aperçut » que le mode sous lequel nous percevons les choses qui sont » hors de nous, consiste dans certaines émotions très-simples, » distinctes entre elles, mais qui peuvent s'enchaîner et s'unir » les unes aux autres en une infinité de manières. Il s'aperçut » que ces émotions, imprimées dans les organes des sens, et » senties par l'âme, l'avertissant de leur présence, lui font » comprendre par quel objet extérieur cette émotion est pro» duite, et la font ainsi arriver à la connaissance de tel ou tel » objet. Il connut que l'âme n'appréhende les choses que par » des signes arbitraires de ces mêmes choses; ils sont arbi» traires, se dit-il, car ils n'ont ni identité ni analogie avec » la chose qu'ils représentent ni avec la notion qu'ils pro» duisent. Et c'est là une grande preuve de l'existence d'un

» arbitre souverain. Et en effet, quel hasard, quelle convention, » quelle autre cause de ce genre aurait jamais pu produire cette » unanimité avec laquelle ces signes sont interprétés par tous » les hommes, dans tous les temps, dans tous les lieux? Enfin, » cet homme vit que l'œuvre des sens tout entière n'est autre » chose qu'une sorte d'écriture; il vit que dès l'enfance, nous ne » faisons qu'apprendre à lire, notant d'abord, puis distinguant » entre les émotions comme entre des éléments ou des lettres, » puis, rapprochant un signe de l'autre, et formant ainsi un » mot entier; puis enfin, comparant ces mots entre eux, nous » finissons par pouvoir distinguer, juger, raisonner... Ainsi cet » homme, ayant découvert que nous acquérons par le moyen de » signes imprimés en nous l'image des choses sensibles, pensa » en lui-même et se dit : Ne pourrais-je, moi, imiter la nature, » trouver des signes analogues à ceux qui font venir en moi » les connaissances, et les faire sortir de moi à mon tour, en » les communiquant aux autres hommes? De la même manière » que la nature m'apprend à connaître le monde, je pourrais » montrer aux autres mes propres pensées, et tout homme » pourrait le faire comme moi. Il me faut pour cela trouver » quelques caractères simples et indivisibles, qui, comme ceux » de la nature, pourraient ensuite être rapprochés et unis en- » semble, de mille manières variées, et exprimer ainsi la va- » riété de mes pensées et de celles des autres. Que fallait-il de » plus? En divisant, retranchant, rapprochant, il parvint enfin » à trouver le prodige le plus étonnant enfanté par l'analyse, » le fondement sur lequel repose toute science, le lien le plus » sûr entre les hommes, lors même qu'ils habitent les lieux les » plus lointains, les temps les plus éloignés; il trouva enfin » l'image perpétuelle des esprits, des volontés, des mœurs : » l'art d'écrire [1]. »

Comparons cette doctrine à celle de Descartes. Dans son *Monde*, ce philosophe, discourant *sur la différence qu'il y a entre nos sentiments et les choses qui les produisent*, dit, entre autres

[1] Biamonti, *Del Bello — Orazioni*. Torino, 1831, tom. I, p. 72, 73, 74.

paroles, celles-ci : « Si des mots qui ne signifient rien que par » l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir » des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, » pourquoi la nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi cer- » tain signe qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien » que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce senti- » ment [1] ? » Si ces paroles ont quelque sens, elles veulent dire que les choses sont signes des sentiments, et non pas que les sentiments sont signes des choses. Or quel idéaliste a jamais osé en dire autant? Mais Descartes est réaliste et philosophe mécanicien ; il fait consister dans l'étendue l'essence des corps. Que veut-il donc dire dans ce traité, en nous parlant d'un *sentiment* dont les *choses* sont le *signe* ?

NOTE 40, P. 259.

Passage de Leibniz sur le lien qui unit la pensée à la parole.

Que le langage soit nécessaire à l'exercice de la pensée, c'est ce qu'ont signalé plusieurs écrivains modernes, parmi lesquels de Bonald mérite une mention particulière. Mais ce qu'on ignore communément, c'est que Leibniz avait déjà vu clairement cette nécessité du langage, qui d'ailleurs n'avait pas échappé aux anciens, et spécialement à Platon. Voici le fragment d'un dialogue de Leibniz, où ce philosophe la fait nettement ressortir :

« B. Cogitationes fieri possunt sine vocabulis. A. At non sine » aliis signis. Tenta quæso an ullum arithmeticum calculum in- » stituere possis sine signis numeralibus? (Cum Deus calculat et » cogitationem exercet, fit mundus.) B. Valde me perturbas, » neque enim putabam characteres vel signa ad ratiocinan-

[1] *Le Monde*, ou *Traité de la lumière*, chap. 1. *Œuv.*, Paris, 1824, tom. IV, p. 216.

» dum tam necessaria esse. A. Ergo veritates arithmeticæ aliqua signa seu characteres supponunt? B. Fatendum est. A. Ergo pendent ab hominum arbitrio? B. Videris me quasi præstigiis quibusdam cicumvenire. A. Non mea hæc sunt, sed ingeniosi admodum scriptoris. B. Adeo ne quisquam a bona mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam et a nominibus pendere, cum tamen constet eamdem esse Græcorum, Latinorum, Germanorum, geometriam. A. Recte ais. Interea difficultati satisfaciendum est. B. Hoc unum me male habet, quod nunquam a me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto, nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis. A. Imo si characteres abessent, nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur. B. At quando figuras geometriæ inspicimus, sæpe ex accurata eorum meditatione veritates eruimus. A. Ita est ; sed sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus, neque enim circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus est, sed sufficit eum a nobis pro circulo haberi. B. Habet tamen similitudinem quamdam cum circulo, eaque certe arbitraria non est. A. Fateor, ideoque utilissimæ characterum sunt figuræ. Sed quam similitudinem esse putas inter denarium et characterem 10 ? B. Est aliqua relatio seu ordo in characteribus, qui in rebus, imprimis si characteres sint bene inventi. A. Esto ; sed quam similitudinem cum rebus habent ipsa prima elementa, verbi gratia 0 cum nihilo, vel A cum linea ? Cogeris ergo admittere saltem in his elementis nulla opus esse similitudine. Exempli causa in *lucis* aut *ferendi* vocabulo, tametsi compositum *Lucifer* relationem ad lucis et ferendi vocabula habeat respondentem, quam habet res *Lucifero* significata, ad rem vocabulis *lucis* et *ferendi* significatam? . . . B. Hoc tamen animadverto, si characteres ad ratiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse situm complexum ordinem, qui rebus convenit, si non in singulis vocibus (quanquam et hoc melius foret). Saltem in eadem conjunctione et flexu, et hunc ordinem variatum quidem in omnibus linguis, quodammodo respon-

» dere. Atque hoc mihi spem facit exeundi e difficultate. Nam et-
» si characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio ha-
» bet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem
» quamdam inter characteres et res et diversorum characte-
» rum, easdem res exprimentium, relationes inter se. Et hæc
» proportio sive relatio est fundamentum veritatis. Efficit enim
» ut sive hos sive alios characteres adhibeamus, idem semper
» sive æquivalens seu proportione respondens prodeat, tamet-
» si forte aliquos semper characteres adhiberi necesse sit ad co-
» gitandum. A. Euge : præclare admodum te expediisti. Idque
» confirmat calculus analyticus arithmeticusve. Nam in numeris
» eodem semper modo res succedet, sive denaria, sive ut qui-
» dam fecere, duodenaria progressione utaris, et postea quod
» diversimodo calculis explicasti, in granulis, aliave materia
» numerabili exsequaris ; semper enim idem provenit [1]. »

NOTE 41, p. 261.

Sur la base ontologique de la véracité.

Cette union intime de l'Idée avec la parole est la base ontologique du précepte moral et absolu de la véracité humaine. En effet, comme le signe est l'impression naturelle de l'Idée sous lequel elle passe de l'état d'intuition à l'état de réflexion ; comme, en outre, l'Idée a dans l'origine inventé et enseigné ce signe, il s'ensuit que le mensonge, quelles que soient les circonstances qui l'accompagnent et le but pour lequel on le fait, est intrinsèquement contraire à l'ordre idéal, et en conséquence, vicieux et illicite. Les Pythagoriciens avaient pressenti la sainteté de la parole, quand ils réduisaient leur morale à l'égard des hommes à deux devoirs suprêmes : la véracité et la bienfaisance. Le

1 *Dial. de connex. inter res et verba.* — *Œuv. philos.*, éd. Raspe, p. 509, 510, 511.

christianisme a mis hors de doute le caractère absolu de ce précepte ; personne n'ignore sur ce point la belle doctrine de saint Augustin. L'Eglise catholique (à l'exception de quelque obscur et impur casuiste) a constamment suivi la même ligne de conduite ; jamais elle n'a admis de distinction entre dire le faux et mentir ; jamais elle n'a légitimé le premier de ces deux actes, comme l'ont fait les moralistes protestants et les philosophes rationalistes. Il est pourtant parmi ceux-ci quelques honorables exceptions. Citons Emmanuel Kant, qui a rougi d'introduire parmi les nations chrétiennes une doctrine contre laquelle s'est révolté le bon sens de plusieurs peuples païens.

NOTE 42, P. 287.

Indivisibilité morale du Pape et de l'Eglise.

Dans l'homme individuellement pris, l'âme jointe aux organes constitue la personne et représente l'Idée, à laquelle elle est étroitement unie par le moyen de l'intuition. Pareillement, le pape, qui est la personnification de l'Eglise, représente l'idée humanisée, c'est-à-dire, le Verbe fait homme, auquel remonte l'autorité pontificale par le moyen de la mission légitime des successeurs de Pierre ; Pierre a entendu la parole de l'Idée humanisée et parlante, comme l'âme humaine perçoit par l'intuition l'Idée intellectuelle. Le pape et l'Eglise sont deux choses inséparables, et ils sont l'un à l'autre ce que la tête est aux membres, l'âme au corps, l'un au multiple, le centre à la circonférence, et ils se supposent réciproquement. Ce n'est pas du pape que découle, comme d'une source, le pouvoir des évêques ; ce n'est pas non plus de l'Eglise que dérive le pouvoir du pape ; tous deux proviennent du principe commun, et concourent à former un seul tout organisé. Aussi peut-on dire avec une égale vérité : le pape est dans l'Eglise et l'Eglise dans le pape, comme on peut affirmer que l'âme est dans le corps et le corps dans l'âme. Et cette

existence de l'un dans l'autre est réciproque, parce que le pape et l'Eglise coexistent dans le Verbe humanisé, c'est-à-dire, dans le Christ, et c'est de lui qu'ils tiennent toutes leurs prérogatives. L'infaillibilité, espèce d'écoulement surnaturel de l'Idée, est le privilége de ce vaste ensemble. Et comme l'organisme du même ensemble résulte de l'union du chef avec les membres et de l'âme avec le corps, demander si le privilége en question se trouve séparément dans chacune des deux parties, c'est supposer que l'une, isolée, peut avoir cette valeur morale qui résulte de la composition organique des deux. L'Eglise est aussi nécessaire pour faire le pape que le pape pour faire l'Eglise, et chacun des membres de cette dualité perd son être, dès que vous lui enlevez sa corrélation avec l'autre ; il en est d'eux alors comme de l'homme, qui périt quand on sépare les organes et l'âme, parties intégrantes de la nature humaine. Je ne fais ici que signaler en courant quelques idées qui, à mon sens, peuvent être développées et prouvées par les principes de la théologie la plus sévère ; je crois de plus qu'elles sont propres à terminer à l'amiable le vieux procès des gallicans et des partisans de l'opinion contraire.

NOTE 43, P. 289.

Sur la mutabilité de la vérité, d'après les panthéistes.

L'Eglise est *une société destinée à représenter visiblement parmi les hommes l'immutabilité de l'Idée*. Plusieurs anciens protestants, et entre autres Jurieu, essayèrent d'enlever à la foi catholique ce précieux privilége de l'immutabilité ; mais l'impossibilité de l'entreprise la fit bientôt abandonner. Pour sauver les droits de l'erreur, on se mit à soutenir que le changement est le propre du vrai, et que le faux seul jouit de la qualité contraire. Pour ennoblir cette étrange doctrine, on eut recours à l'artifice ordinaire de ceux qui défendent l'erreur,

on l'étaya sur des mots ; on appela stationnaires les doctrines immuables, et rétrogrades ceux qui s'efforçaient de les remettre en honneur ; par suite fut inventée la théorie de la vérité progressive, et l'idée du progrès et du perfectionnement, qualités propres aux seuls faits et aux seules réalités contingentes, fut transportée dans la sphère des choses absolues, qui excluent de leur nature toute succession et toute vicissitude. Singulière opinion qui, aujourd'hui, règne plus ou moins universellement et infecte les deux tiers des publications actuelles, et qui, un jour, suffira à la postérité pour lui faire apprécier la valeur philosophique du XIXe siècle. Que les sensistes défendent cette opinion avec chaleur, il n'y a là rien d'étonnant : elle est d'accord avec leurs principes ; car, en réduisant l'Idée au sentiment, ils lui en donnent les propriétés et la soumettent à cette fluctuation incessante qui fait que les choses n'ont point d'être réel, mais une simple existence accidentelle et passagère. Mais que dire des gens qui professent cette doctrine, et qui viennent en même temps se faire gloire d'être rationalistes ? On ne pourrait y croire si l'on ne savait pas d'ailleurs que le rationalisme moderne n'est qu'un sensisme déguisé. Et dans le vrai, l'Idée étant l'Etre même, la mutabilité et le progrès de l'une accusent dans l'autre le changement et le perfectionnement ; ce qui revient à dire : l'Etre n'est point l'Etre, mais l'existence. Les panthéistes modernes n'ont pas d'ailleurs renié cette conséquence. Ce même progrès qui appartient, selon eux, au monde idéal, ils le placent dans Dieu lui-même, et ils regardent l'essence divine comme quelque chose qui va se développant et se perfectionnant chaque jour. Et il y a plus : à proprement parler, Dieu ne subsiste pas d'après eux ; car la théogonie universelle n'est pas et ne peut pas être complète, parce que les vicissitudes progressives des choses ne s'arrêteront jamais. Nul d'entre eux que je sache n'a jamais osé formuler expressément cette conclusion inouie où ils sont entraînés : *L'éternelle vicissitude de l'univers est une lente génération de la nature divine, et celle-ci, qui existe* ab æterno *en puissance, est condamnée à n'être jamais actualisée.* C'est là certainement l'athéisme le plus singulier qui puisse être imaginé

par l'esprit humain, et il implique le renversement absolu de la formule idéale. . . . .

NOTE 44, P. 307.

Sur l'universalité logique de l'erreur.

Le vrai s'harmonie avec le vrai ; on peut dire plus, si on l'envisage objectivement, la vérité, comme l'Idée, est unique et indivisible : il suit de là que l'erreur qui semble être partielle, est en réalité universelle. Que si le contraire arrive dans la pratique, si le faux est toujours plus ou moins limité, ce n'est pas à la nature de l'erreur qu'il faut s'en prendre, mais bien à la vue courte et au peu de logique de ses fauteurs : les hommes déroulent rarement toutes les conséquences renfermées dans un faux principe ; rarement ils voient toute la valeur et toute l'étendue d'une assertion erronée. Mais ce qui n'a pas lieu pour un ou pour plusieurs individus, et dans un petit espace de temps, s'accomplit dans le cours de plusieurs générations ; l'erreur, en les traversant, va se développant graduellement, et porte peu à peu tous les fruits qu'elle recelait en germe. Et cela donne lieu à un fait singulier : c'est que les erreurs qui se répugnent le plus absolument, naissent les unes des autres et vérifient le proverbe commun : les extrêmes se touchent et se tiennent. Et la raison, la voici : toute erreur est virtuellement universelle ; l'erreur universelle implique la négation absolue, et celle-ci entraîne cette lutte domestique et interminable qui constitue le scepticisme en psychologie et le nihilisme en ontologie ; or il suit de là que la plus petite proposition fausse doit avoir une connexion logique avec toutes les autres faussetés, réunir les contraires les plus manifestes, et être en contradiction avec elle-même. En un mot, de même que la logique est le développement raisonné du vrai, de même la sophistique est le développement raisonné de son contraire, et la souveraine vé-

rité de l'erreur (si l'on peut accoupler ensemble ces deux expressions) consiste dans une souveraine contradiction. L'histoire de la philosophie nous fournit là-dessus à chaque page de lumineux exemples.

NOTE 45, P. 312.

Passage de Spinosa sur l'ontologisme.

Benoît Spinosa, qui montre une rare profondeur de génie au milieu des plus étranges erreurs, observe fort bien que la vérité des concepts rationnels dépend de la marche qu'on suit en philosophant, et que cette marche doit être ontologique : « Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi » non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia con» templari debebant, quia tam cognitione quam natura prior » est, ordine cognitionis, ultimam, et res quæ sensuum objecta » vocantur, omnibus priores esse crediderunt ; unde factum » est, ut dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus » cogitaverint, quam de natura divina, et, cum postea animum » ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re » minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, » quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant ; ut » pote quæ ad cognitionem divinæ naturæ nihil juvare poterant ; » adeoque nihil mirum si sibi passim contradixerint [1]. »

NOTE 46, P. 312.

Passage de M. Cousin sur le psychologisme de Descartes.

M. Cousin reconnaît formellement Descartes pour l'inventeur du psychologisme, et il lui en fait gloire : « La méthode de Des-

1 *Eth.*, part. 2, scol. prop. 10. — Tom. II, p. 86.

» cartes c'est la psychologie, le compte que l'on se rend à soi-» même de ce qui se passe dans l'âme. . . . . Or, Messieurs, » tout comme le caractère, la forme extérieure de la philo-» sophie cartésienne est et sera le caractère constant de la » philosophie moderne, de même la méthode cartésienne est » la seule méthode moderne légitime. . . . . La méthode psy-» chologique a été mise au monde par Descartes, et elle » n'abandonnera jamais la philosophie moderne, à moins que » la philosophie moderne ne consente à s'abdiquer elle-» même [1]. » Ces paroles tranchantes et sententieuses ne doivent pas nous faire peur. Il y a trente ans, dans le pays où on les prononce aujourd'hui, le sensualisme de Condillac régnait avec une autorité absolue, pareille à celle des systèmes scientifiques les mieux établis, et maintenant on y rencontrerait à peine quelqu'un qui le professât. Comme ce sensualisme, le rationalisme à la mode est une forme du psychologisme, et il aura le même sort que son prédécesseur. Et ce ne sera point la première fois que la philosophie *s'abdiquera* elle-même. La philosophie n'a qu'un moyen de se sauver aujourd'hui, c'est de mettre en pratique et de s'appliqueer cette sentence du Christ: « *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* [2]. »

NOTE 47, P. 312.

Jugement de Leibniz sur Descartes et sur sa doctrine.

Bien que le talent de Descartes dans les mathématiques ait été grand, il ne faudrait pas croire pourtant qu'il fut aussi extraordinaire que le font un grand nombre. Si cette opinion étonne le lecteur, je le prie de croire qu'elle n'est point la mienne (car si j'osais dire franchement là-dessus ma manière de penser, je

1. *Introduct. à l'hist. de la phil.*, leç. 12.
2. *Math.* x, 39; xvi, 25.

me montrerais cartésien). Cette opinion est celle de Leibniz: Voici comme il parle : « Les cartésiens qui croient avoir la mé-
» thode de leur maître se trompent fort. Cependant je m'ima-
» gine que cette méthode n'était pas aussi parfaite qu'on tâche
» de le faire croire. Je le juge par sa géométrie. C'était son
» fort, sans doute ; cependant nous savons aujourd'hui qu'il
» s'en faut infiniment qu'elle n'aille aussi loin qu'elle devrait aller
» et qu'il disait qu'elle allait. Les plus importants problèmes
» ont besoin d'une nouvelle façon d'analyse toute différente de
» la sienne, dont j'ai donné moi-même des échantillons. Il me
» semble que M. Descartes n'avait pas assez pénétré les impor-
» tantes vérités de Képler sur l'astronomie, que la suite des
» temps a vérifiées. Son homme est tout-à-fait different de
» l'homme véritable, comme M. Stenon et d'autres l'ont mon-
» tré. La connaissance qu'il avait des sels et de la chimie était
» bien maigre; cela est cause que ce qu'il en dit, aussi bien que
» des minéraux, est médiocre. La métaphysique de cet auteur,
» quoique elle ait quelques beaux traits, est mêlée de grands
» paralogismes et a des endroits bien faibles [1]. Ceux qui se
» contentent de lui se trompent fort. Cela est vrai jusque dans
» la géométrie même, où M. Descartes, tout grand géomètre
» qu'il était, n'était pas allé si loin que plusieurs se persua-
» dent. Sa géométrie est bornée. . . . . Il a eu l'adresse de don-
» ner exclusion aux problèmes et figures qui ne peuvent point
» s'assujettir à son calcul : et cependant ce sont souvent les
» plus importants et les plus utiles, et surtout qui ont le plus
» d'usage en physique [2]. »

Il répète ailleurs le même jugement sur *l'homme* de Descartes, « dont la formation coûte si peu, mais approche aussi très-peu
» de l'homme véritable [3]. » Il se montre encore plus sévère à l'égard des cartésiens en général, qu'envers leur maître ; car il les accuse de négliger les expériences, d'être ignorants,

1 Leibniz, *Op. omn.*, éd. Dutens, tom. II, part. 1, p. 244.

2 *Ibid.*, tom. I, p. 731, 832.

3 *Ibid.*, tom. II, p. 43.

présomptueux, dépréciateurs de l'anatomie, des langues, de la critique, de l'histoire, et il conclut par ces paroles : « Je ne » sais comment et par quelle étoile, dont l'influence est en- » nemie de toutes sortes de secrets, les cartésiens n'ont presque » rien fait de nouveau, et. . . presque toutes les découvertes » ont été faites par des gens qui ne le sont point [1]. Les ayant » attaqués dans leur fort, c'est-à-dire, dans les mathématiques, » où j'ai montré combien la géométrie cartésienne était bornée, » et ayant fait voir de plus combien leurs règles sur la force » mouvante sont mal entendues, j'ai entrepris en même temps » de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie. . . Il » m'arriva un jour de dire que le cartésianisme, en ce qu'il » a de bon, n'était que l'antichambre de la véritable philo- » sophie [2]. »

NOTE 48, P. 312.

De la valeur de Descartes dans les sciences physiques.

On connait généralement les erreurs, les défauts, les vices dont la méthode et les conclusions de Descartes sont entachées dans les sciences physiques. Si le physicien l'emporte en lui sur le philosophe, ce qui n'était pas fort difficile, en revanche il est bien au-dessous du premier de ses contemporains. Je veux parler de Galilée, qui peut à bien meilleur droit que Bacon, revendiquer l'honneur d'avoir créé la science moderne dans l'ordre de l'observation. Eh bien! écoutez comme le physicien français parle de l'illustre italien : « Je trouve en général qu'il philosophe » beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus » qu'il peut les erreurs de l'école, et tâche à examiner les » matières physiques par des raisons mathématiques. En cela » je m'accorde entièrement avec lui, et je tiens qu'il n'y a » point d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble

1 Leibniz, *op. omn.*, éd. Dutens, tom. II, p. 243.
2 *Ibid.*, p. 263.

» qu'il manque beaucoup, en ce qu'il ne fait que des digres-
» sions et ne s'arrête point à expliquer suffisamment aucunes
» matières, ce qui montre qu'il ne les a point toutes exa-
» minées par ordre, et que, sans avoir considéré les premières
» causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de
» quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fonde-
» ment. Or, d'autant que sa manière de philosopher est plus
» proche de la vraie, d'autant peut-on plus aisément connaître
» ses fautes, ainsi qu'on peut mieux dire quand s'égarent ceux
» qui suivent quelquefois le droit chemin, que quand s'égarent
» ceux qui n'y entrent jamais [1]. »

Un tel langage dans la bouche d'un homme qui, en physique, est un très-mince écolier de Galilée, n'est-il pas indigne? Je ne puis comprendre comment Mersenne toléra de telles impertinences chez son ami. Ce bon religieux, avec son indulgence excessive, a gâté pour sa part notre philosophe. Si ses contemporains avaient été un peu plus sévères à son égard, pensez-vous qu'il eût osé écrire que *les fondements* de sa physique sont « presque tous si évidents, qu'il ne faut que les en- « tendre pour les croire, » et qu'il n'y en a aucun *dont il ne se croie en état de fournir la démonstration* [2]. — C'est là, du reste, un de ses traits de modestie accoutumés.— Pensez-vous qu'il eût osé dire en parlant du chaos : « Je décrivis cette
» matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au
» monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible [3] (ceci
» n'est pas difficile à comprendre : *cette matière* n'existe pas,
» c'est une pure invention de l'esprit de Descartes), excepté ce
» qui a été dit tantôt de Dieu et de l'âme ; car même je supposai
» expressément qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou
» qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement au-

1 *Lett. au P. Mersenne.* — *Œuv.*, tom. VII, p. 434, 435.

2 *Œuv.*, tom. I, p. 199.

3 Décrire le chaos et y répandre la lumière ! Peut-on imaginer une plus extravagante fanfaronnade ? Mais quiconque a lu en entier les œuvres philosophiques de Descartes, croira bien plutôt ce philosophe capable de faire le chaos que la lumière !

» cune chose dont la connaissance ne fût si naturelle à nos » âmes qu'on ne peut pas même feindre de l'ignorer. » On ne peut rien imaginer de plus exquis. « De plus, je fis voir » quelles étaient les lois de la nature, et sans appuyer mes » raisons sur aucun autre principe que sur les perfections in- » finies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on » eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, » qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en » saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées [1]. » Cette prétention de connaître et de fabriquer la nature *a priori*, se conçoit encore chez les panthéistes allemands : c'est une conséquence logique de leur système ; mais chez un homme qui, comme Descartes, professe une doctrine différente du panthéisme, et ose critiquer Galilée, la prétention est vraiment absurde et ridicule. Quand Pascal écrivait que *toute la philosophie ne mérite pas une heure de fatigue*, ne peut-on pas supposer qu'il pensait au cartésianisme ? Et peut-être encore plus spécialement à ce fameux livre des Principes, qu'il faut lire quatre fois si l'on veut en profiter, selon le conseil ou le précepte de l'auteur ? Or il est bon de savoir que ce livre est en très-grande partie un amas d'hypothèses inconsistantes, plus digne d'un romancier ou d'un ancien philosophe de l'école ionique et atomistique, que d'un auteur traitant les matières scientifiques. Descartes y rejette entre autres vérités les causes finales, et puis il ajoute : « Nous tâcherons seulement de trouver par la faculté » de raisonner qu'il (Dieu) a mise en nous, comment celles (les » choses) que nous apercevons par l'entremise des sens ont pu » être produites [2]. » Ainsi il condamne la recherche des causes finales, accessibles jusqu'à un certain point à l'esprit de l'homme, et il admet et considère comme la substance des sciences physiques, la recherche des causes efficientes, qui est absolument impossible dans les choses naturelles. Au reste, les inepties et les contradictions, même philosophiques, ne man-

1 *Œuv.*, tom. I, p. 170.
2 *Les Principes de la phil.*, part. I. — *Œuv.*, tom. III, p. 81.

quent pas dans ce livre. On y trouve sa plaisante distinction entre l'infini et l'indéfini 1, qu'il applique ailleurs d'une manière non moins amusante à la question de savoir si le monde est fini ou infini 2, comme aussi aux éléments de la matière, qu'il affirme pouvoir se diviser en un nombre indéfini de parties 3. Mais s'il n'y a point d'atômes, c'est-à-dire, de parties indivisibles dans la matière, comme il s'efforce de le prouver 4, comment les parties de la màtière peuvent-elles n'être pas infinies, mais seulement indéfinies? C'est ici, en répondant à cette objection, que brille la singulière logique propre à notre philosophe. N'oublions pas le magnifique épilogue qu'il donne sur sa propre sagesse dans la quatrième partie. Voici les titres des numéros 199 et 200. « Il n'y a aucun phénomène en la nature qui » ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité 5. Ce » traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient été re- » çus de tout temps de tout le monde; en sorte que cette phi- » losophie n'est pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus » commune qui puisse être 6. » Sans chercher à concilier cette antiquité avec la prétention du philosophe, qui affirme ailleurs qu'avant lui on ne savait rien connaître, ni démontrer aucune vérité spéculative, dites-moi, en lisant ces deux titres et les paragraphes correspondants, que vous pourrez chercher dans son livre, ne vous semble-t-il pas avoir sous les yeux la recette d'un empirique ou le programme d'un charlatan?

NOTE 49, P. 312.

Opinion de Descartes sur le génie spéculatif des mathématiciciens.

« A dire le vrai, » dit Descartes, « il ne s'en trouve pas

1 *Les princ. de la phil.*, part. 1. — *Œuv.*, tom. III, p. 79, 80.
2 *Lett. à M. Chanut.* — Tom. X, p. 46, 47.
3 *Les Princ. de la phil.*, part. 2. — *Œuv.*, tom. III, p. 149, 150.
4 *Ibid.*, p. 137, 138.
5 *Ibid.*, p. 512, 513.
6 *Ibid.*, p. 513, 514.

» tant dans le monde (des génies) qui soient propres pour les
» spéculations de la métaphysique que pour celles de la géo-
» métrie [1]. » Et ailleurs, dans une lettre à Mersenne: « Les
» opinions de vos analystes touchant l'existence de Dieu et l'hon-
» neur qu'on lui doit rendre, sont, comme vous écrivez, très-
» difficiles à guérir, non pas qu'il n'y ait moyen de donner des
» raisons assez fortes pour les convaincre, mais pour que ces
» gens-là, pensant avoir bon esprit, sont souvent moins ca-
» pables de raison que les autres ; car la partie de l'esprit qui
» aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit
» plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques [2]. »
» Cher Descartes, vous avez raison, et nous vous savons d'autant plus de gré de nous avoir enseigné cette vérité, que vous avez eu soin de la corroborer par un exemple, ... le vôtre.

NOTE 50, P. 313.

Passage de Menjot sur Descartes.

Le culte idolâtrique rendu à Descartes par ses contemporains et par ses compatriotes fut sans doute répandu, mais non universel ; et il y a quelques exceptions honorables. Menjot, médecin fameux du roi de France au XVIIᵉ siècle, parle ainsi du doute méthodique de Descartes : « Hippocrate met entre les
» marques infaillibles du délire, de croire apercevoir des ob-
» jets qui ne s'offrent point à nos sens, ou de ne pas remarquer
» ceux qui s'y présentent. . . . . Descartes exige d'abord que
» son catéchumène commence par devenir fou, en doutant par
» exemple qu'il souffre de la douleur lorsqu'on le pique vive-
» ment. Ainsi on peut dire, sans offenser cet auteur, que les
» petites-maisons servent de vestibule à sa philosophe, qui
» fait tant de bruit dans le monde. » Cette lettre, adressée au

1 *Œuv.*, tom. I, p. 220.
2 *Ibid.*, tom. VIII, p. 175.

célèbre Daniel Huet et publiée par M. Cousin[1], mérite d'être lue en entier, pour savoir quelle opinion un grand nombre de ses contemporains avaient de cet homme, que Menjot appelle *fumeus supra mensuram humanæ superbiæ ;* mot qui exprime avec la plus grande justesse son incroyable vanité. Le fameux médecin ajoute, entre autres choses : « C'est dommage que la » mort ait empêché M. Descartes de composer selon ses prin- » cipes le corps entier de médecine qu'il méditait ; il aurait bien » donné à rire au public : si ce n'est plutôt un grand bonheur » qu'un tel ouvrage n'ait pas paru, car il aurait coûté la vie à » bien des malades. » Il nous apprend encore que Pascal méprisait la philosophie cartésienne, et que ses liaisons avec plusieurs des fauteurs de cette philosophie ne l'ont pas empêché de s'en moquer ouvertement, et de la qualifier du nom de *roman de la nature.*

NOTE 51, P. 313.

Des plagiats de Descartes.

M. Cousin dit en parlant du *Monologium* de saint Anselme : « C'est un antécédent faible sans doute, mais c'est un antécé- » dent du grand ouvrage de Descartes, et, chose étrange, on » y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations*[2]. » Pour moi, je ne trouve point étrange que Descartes ait copié saint Anselme sans le citer ; mais je m'étonnerais s'il l'avait surpassé, s'il était aussi vrai qu'il est faux (je demande bien pardon à M. Cousin) que le *Monologium* ou le *Proslogium* fût inférieur aux Méditations. Je m'en rapporte là-dessus à ceux qui ont lu les deux auteurs.

Si M. Cousin s'était rappelé cette curieuse *liste des pilleries de M. Descartes*, que Leibniz avait promise à Huet (et dont il est fait mention dans une lettre de l'évêque d'Avranches, mise au

1 *Fragm. phil.* Paris, 1838, tom. II, p. 222, suiv.

2 *Cours de l'hist. de la phil. du* XVIII*e siècle*, leçon 9.

jour par M. Cousin [1]), son étonnement aurait certainement cessé. Au reste, sans faire de Descartes un voleur érudit, il avoue ailleurs avec une réserve prudente, que l'auteur des Méditations fût, *sans s'en douter*, redevable de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu *à ses premières études, à la tradition scholastique et à saint-Anselme* [2]. Cette bienveillante restriction peut se souffrir dans un disciple passionné de Descartes ; mais il me paraît que son zèle va trop loin en un autre endroit, où il écrit cette phrase vraiment singulière : *Saint Anselme a dérobé à Descartes la fameuse preuve de l'existence réelle de Dieu* [3]. Si l'auteur italien du XIe siècle a eu l'impertinence de voler l'auteur français du XVIIe, il est difficile de nier que les œuvres philosophiques du second soient *plus fortes* que celles du premier.

Leibniz dit expressément que Descartes a emprunté sa preuve de l'existence de Dieu à saint Anselme, archevêque de Cantorbery. Les scholastiques, ajoute-t-il, ont eu tort de rejeter un tel argument à titre de pur paralogisme, et « M. Descartes, qui » avait étudié assez longtemps la philosophie scholastique au » collége des Jésuites de la Flèche, a eu grande raison de le » rétablir [4]. » Leibniz dans ces paroles fait entendre que la mention qu'on en faisait d'ordinaire dans les écoles pour le réfuter, aurait suffi pour apprendre à Descartes le raisonnement de saint Anselme. Ailleurs, parlant d'une manière générale, il reproche aux cartésiens de mépriser l'antiquité, « où M. Descartes » a pris une bonne partie de ses meilleures pensées [5]. »

Pélisson affirme que Descartes « nous a donné souvent pour » des pensées toutes nouvelles, celles qui sont presque usées » dans Diogène Laerce, dans Plutarque et dans quelques- » uns des pères de l'Eglise. » Puis il ajoute : « Je serais fort

1 AP. COUSIN, *Fragm. phil.*, tom. II, p. 284.
2 *Cours de l'hist. de la phil. du* XVIIIe *siècle*, leçon 2, note.
3 *Ouv. inéd. d'Abélard*, publ. par COUSIN. Paris, 1836, p. 101.
4 *Nouvel essai sur l'entendem. hum.*, liv. IV, chap. 10. — *Œuv. phil.*, éd. Raspe, p. 403, 404.
5 *Op. omn.*, éd. Dutens, tom. II, part. I, p. 243.

» trompé si son *je pense, donc je suis*, n'était pas pris mot pour » mot d'un traité qu'on attribue à saint Augustin [1]. » Les plagiats de Descartes ont d'ailleurs été démontrés par Huet, dans le huitième chapitre de sa Censure, et aussi par d'autres.

NOTE 52, P. 315.

Examen du scepticisme cartésien.

Il n'y a peut-être pas dans le cartésianisme un seul article sur lequel l'auteur soit d'accord avec lui-même, et fasse preuve qu'il entend clairement sa propre doctrine. Un des points capitaux est, sans contredit, ce doute préparatoire dont Descartes parle au long dans la Méthode, dans les Principes, dans les Méditations et dans d'autres écrits, sans même soupçonner la contradiction intrinsèque de son procédé. Il était tellement persuadé de pouvoir arriver par le doute à quelque résultat positif, qu'il dit quelque part fort plaisamment : « Bien que les » pyrrhoniens n'aient rien conclu de certain en suite de leurs » doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse [2]. » Mais les objections de ses adversaires, et notamment celles du père Bourdin, lui firent comprendre parfaitement que l'entreprise de poser des fondements en l'air n'était pas chose aussi facile qu'il l'avait cru. (La polémique du père Bourdin, sagace et malin jésuite, pourrait rappeler en certains endroits celle de Pascal, si les traits d'esprit n'étaient pas émoussés au milieu des longueurs et des répétitions [3].) Aussi, dans des écrits subséquents, Descartes se trouve souvent dans un grand embarras, et la manière dont il cherche à s'en délivrer, et les choses étranges

1 Voir COUSIN, *Fragm. phil.* Paris, 1838, tom. II, p. 227.
2 *Œuv.*, tom. VII, p. 395.
3 V. Les 7 obj. *Œuv.*, tom. II, et spécial. p. 398 et suiv., 489 et suiv.

qu'il laisse échapper alors pour se délivrer de ses adversaires, montrent qu'il avait plutôt le désir que les moyens de s'en tirer. Faisons-en l'expérience en lisant un fragment de lettre sur la question de savoir s'il est permis de douter de l'existence de Dieu. « J'estime qu'il faut distinguer ce qui, dans un doute, » appartient à l'entendement d'avec ce qui appartient à la vo- » lonté; car pour ce qui est de l'entendement, on ne doit pas » demander si quelque chose lui est permis ou non, pour ce » que ce n'est pas une faculté élective, mais seulement s'il le » peut; et il est certain qu'il y en a plusieurs de qui l'entende- » ment peut douter de Dieu, et de ce nombre sont tous ceux qui » ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique » néanmoins ils aient une vraie foi; car la foi appartient à la » volonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner » par raison naturelle s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu. » Pour ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre » le doute qui regarde la fin, et celui qui regarde les moyens; » car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu, » afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement..... Mais » si quelqu'un se propose ce doute, comme un moyen pour par- » venir à une connaissance plus claire de la vérité, il fait une » chose tout-à-fait pieuse et honnête, pour ce que personne » ne peut vouloir la fin qu'il ne veuille aussi les moyens. Et » dans la sainte Ecriture même, les hommes sont souvent in- » vités de tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par rai- » son naturelle; et celui-là aussi ne fait pas mal, qui pour la » même fin ôte pour un temps de son esprit toute la connais- » sance qu'il peut avoir de la divinité; car nous ne sommes pas » toujours obligés de songer que Dieu existe. » On trouve dans ce passage autant d'erreurs que de mots.

1° Il est faux qu'on puisse croire avec la volonté, en doutant avec l'intellect. 2° Il est faux que bien souvent l'intellect ne soit pas libre de douter ou de croire. 3° Il est faut qu'il soit utile, pour acquérir une parfaite connaissance de Dieu, de commencer par révoquer en doute son existence. La foi en Dieu est la vie de l'intellect, comme la charité est la vie du cœur; en

conséquence, se faire athée même pour un temps, afin de croire ensuite, c'est se tuer de ses propres mains, pour avoir le plaisir de ressusciter après. 4° Il est faux et absurde, pour ne pas dire impie, qu'au point de vue de la raison et du christianisme, ce soit là une chose licite, bien loin d'être une chose *pieuse et honnête*. 5° Il est faux et impie de prétendre que ce doute soit approuvé et conseillé par les saintes Ecritures. 6° Il est faux qu'on ait besoin de douter d'une vérité pour l'examiner, quand l'examen n'a pour but que la connaissance plus approfondie d'une vérité déjà possédée. 7° Il est faux que l'examen dubitatif soit licite, bien qu'il ne soit pas faux que, le doute une fois admis, l'examen ne soit permis, commandé même, non pour prolonger le doute, mais pour en sortir au plus tôt, et recouvrer la vérité perdue. 8° Enfin il est faux que dans l'ordre intellectuel et moral, douter de l'existence de Dieu soit la même chose que n'y point penser actuellement. Qu'on voie s'il est possible d'accumuler plus d'erreurs, et des erreurs plus solennelles, dans une simple page.

Dans les recherches de la vérité au moyen des lumières naturelles, Descartes, sous le nom d'Eudoxe, expose de nouveau sa doctrine du doute préparatoire : « C'est de ce doute uni-
» versel que, comme d'un point fixe et immuable, j'ai résolu
» de dériver la connaissance de Dieu, de vous-même et de
» tout ce que renferme le monde [1]. »

Remarquons d'abord cette prétention ridicule de donner *un doute universel* comme *un point fixe et immuable*. Archimède demandait un appui solide pour soulever le monde; Descartes, lui, appuie son levier sur le vide, et veut créer toutes choses, en prenant le néant comme la matière première la plus convenable à son dessein. Mais le pauvre Eudoxe avait dit un instant auparavant : « Pouvez-vous douter de votre doute, et
» rester incertain si vous doutez ou non [2] ? » Donc le doute présuppose la certitude, présuppose un acte affirmatif antérieur,

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 353.
2 *Ibid.* V. aussi page 268.

qui est le véritable *point fixe et immuable* sur lequel on s'appuie, et il ne peut être *universel*.

Plus bas Eudoxe explique les incommodes exigences de son doute. « Il faut savoir ce que c'est que le doute, ce que » c'est que la pensée, avant d'être pleinement convaincu de » la vérité de ce raisonnement : *je doute, donc je suis*, ou ce » qui revient au même : *je pense, donc je suis*. Mais n'allez pas » vous imaginer qu'il faille, pour le savoir, faire violence à » notre esprit et le mettre à la torture pour connaître *le genre* » *le plus proche et la différence essentielle*, et en composer une » définition en règle. Il faut laisser tout cela à celui qui veut » faire le professeur ou disputer dans les écoles. Mais quiconque » que veut examiner les choses par lui-même et en juger selon » qu'il les conçoit, ne peut être assez privé d'esprit pour ne » pas voir clairement, toutes les fois qu'il voudra y faire attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, et » pour avoir besoin d'en apprendre les distinctions... Au nombre des choses qui sont en elles-mêmes aussi claires et peuvent être connues par elles-mêmes, il faut mettre le doute, » la pensée, l'existence. — Je ne pense pas qu'il ait jamais » existé quelqu'un d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence, avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il est ; il en est de même de la pensée » et du doute. J'ajoute même qu'il ne peut se faire qu'on apprenne ces choses autrement que de soi-même, et qu'on en » soit persuadé autrement que par sa propre expérience et » par cette conscience et ce témoignage intérieur que chacun » trouve en lui-même, quand il examine les choses [1]. » Ici, Descartes confond la connaissance et la certitude avec la science proprement dite ; mais il est contraint d'avouer que pour pouvoir douter, il faut connaître clairement ce que c'est que le *doute*, la *pensée*, et l'*existence*. Mais chacun le voit, ce n'est là qu'une bagatelle qui n'enlève pas au doute le privilége de l'universalité.

1 *Œuv.*, tom. XI, p.369, 370.

Je veux terminer cette note par les paroles de Regius sur le doute cartésien : « Cartesius..... Sub specie majoris acqui-
» rendæ certitudinis, omnia habuit dubia, nec non pro falsis
» esse habenda statuit. Neque hæc dubitatio se dumtaxat ad
» res creatas et contingentes extendit, sed ipsam quoque Nu-
» minis (sententia sane horrenda, abominanda, et nulli christiano
» ferenda !) existentiam complectitur. Eja ! An res nulla ante
» enormem istam dubitationem fuit certa ? An non vividissimo
» sensu ante illam dubitationem de existentia sui fuit certus
» et majorem per dubitationem acquisivit certitudinem ? An non
» ante vixit sine Deo in mundo ? An antea nulla fuit allata ratio,
» quæ certo Dei existentiam demonstret : fuitne ab ipsa mundi
» creatione e creaturis perspecta et intellecta ejus æterna po-
» tentia et divinitas ? An voluit apostolo major videri, gentesque
» excusare, quod iis non sufficiens fuerit occasio Dei exis-
» tentiam cognoscendi, et quod Deum tanquam Deum cognos-
» centes, non coluerint, et ei gratias non egerint [1] ? » Voyez encore la Censure de Huet.

NOTE 53, P. 318.

Passage d'Ancillon sur le style de Descartes.

Les ouvrages de Descartes ne brillent pas par l'ordre et par la précision ; à la réserve d'une certaine désinvolture du reste très-commune en France, le style en est médiocre. Telle est l'influence de l'opinion sur les jugements des sages eux-mêmes, qu'il ne faut pas s'étonner si le style de Descartes a été admiré d'un grand nombre, bien qu'il soit vrai que, dans les matières spéculatives, il manque souvent d'ordre, et presque toujours de limpidité et de précision. Ces défauts n'ont pas échappé à Ancillon, qui en parle en ces termes : « Pace tanti viri dicere

1 REGIUS, *Cartes. ver. Spinoz. architect. Ranequeræ*, 1719 ; cap. 2, num. 3, p. 11, 12.

» ausim, nihil esse ea scriptorum eius parte quam nunc evolvo, » perturbatius, et ob plane intolerabilem tautologiam tædii » plenius [1]. »

NOTE 54, P. 319.

De la présomption et de l'arrogance de Descartes.

La présomption et l'incroyable arrogance de Descartes percent presque à chaque page de ses écrits ; elles s'y montrent avec leurs deux effets ordinaires, savoir, une estime excessive de soi-même et un extrême mépris des autres, sans aucune espèce de restriction. « Je suis toujours demeuré ferme, dit-il, en la ré- » solution que j'avais prise de ne supposer aucun autre prin- » cipe que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'exis- » tence de Dieu et de l'âme, » (un cercle vicieux plus clair que le soleil), « et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne » me semblât plus claire et plus certaine, que n'avaient fait au- » paravant les démonstrations des géomètres; et néanmoins j'ose » dire que non-seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en » peu de temps, etc. [2]. » Peut-on imaginer rien de plus ridicule que cet homme répudiant toutes les idées les plus universellement reçues, faisant profession de ne rien admettre sinon *les choses les plus claires et plus certaines que les démonstrations des géomètres*, *et trouvant moyen de se satisfaire en peu de temps* avec un système qui est tout entier un tissu de légèretés, d'erreurs, des paralogismes les plus énormes et les plus patents qui soient au monde? « Je pensai, dit Descartes, que les » sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont » que probables et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant » composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs

1 Lud. Frid. ANCILLON, *Judic. de jud. circa argum. Cartes. pro exist. Dei.* Berol., 1792, p. 15.

2 *Œuv.*, tom. I, p. 168.

» personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les » simples raisonnements que peut faire naturellement un » homme de bon sens, touchant les choses qui se présen» tent [1]. » Le philosophe français confond ici deux choses bien distinctes : la manière dont tout homme doit s'approprier la science, et la science elle-même. Il brise l'union des individus entre eux et des générations entre elles, union qui fait de l'espèce humaine un être unique, et la fait vivre d'une vie perpétuelle et incessante ; il anéantit la tradition scientifique et le perfectionnement successif, il détruit le savoir, il réduit l'homme à ses forces individuelles, le sépare de la société, et rend son esprit impuissant. Il préfère enfin le simple bon sens à la raison, la méthode naturelle dépourvue de règles à la méthode artificielle fournie par la science, la nature grossière au perfectionnement de l'art ; il y a dans ce jugement la mort du savoir et de toute œuvre humaine.

« J'ai tâché de trouver en général les principes ou les premières » causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, » sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, » ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui » sont naturellement en nos âmes... En suite de quoi, repas» sant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais pré» sentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué au» cune chose que je ne puisse commodément expliquer par les » principes que j'ai trouvés [2]. » Il est vrai qu'il avait dit peu auparavant : « Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses » qui venaient de mon esprit [3]. » Mais accordez, si vous le pouvez, cet acte de modestie avec la profession de foi de cet homme qui croit savoir et pouvoir plus à lui seul que le genre humain présent et passé, et qui prétend reconstruire *ab ovo* et par lui seul la science universelle. Les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme *entachées de paralogismes,* « égalent ou même » surpassent en certitude et en évidence les démonstrations de la

1 *Disc. de la méth.* — *Œuv.*, tom. I, p. 134, 135.
2 *Œuv.*, tom. I, p. 195.
3 *Ibid.*, p. 191.

» géométrie [1]. » Je dirai de plus qu'elles sont telles, que je » ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en » puisse jamais découvrir de meilleures; car l'importance du » sujet et la gloire de Dieu, à laquelle tout ceci se rapporte, » me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi » que je n'ai de coutume [2]. » Un Tartufe philosophe pourrait-il mieux dire? « Je les crois si nécessaires, que je me per» suade que sans elles on ne peut jamais rien établir de ferme » et d'assuré dans la philosophie [3]. Mon opinion est que le che» min que j'y prends pour faire connaître la nature de l'âme hu» maine, et pour démontrer l'existence de Dieu, est l'unique » par lequel on en puisse venir à bout [4]. » Donc, pendant tous les siècles antérieurs, jusqu'à 1637, l'espèce humaine n'avait pas trouvé le vrai moyen de connaître sa propre excellence ni l'existence de son créateur. Au reste, combien est *ferme* et *assurée* la base posée par Descartes, l'histoire de la philosophie européenne qui date de lui, s'est chargée de le prouver.

Cette jactance indicible, cette si haute opinion de lui-même et de ses propres inventions, si Descartes l'avait professée dans les mathématiques, où il eut une force réelle et de grands succès, on pourrait l'excuser, et même en quelque facon le louer. J'aime à voir au vrai génie cette audace et cette confiance que lui inspire le sentiment de ses forces, car c'est pour moi la preuve d'une âme puissante; et ces qualités sont souvent nécessaires pour combattre l'erreur, pour triompher des opinions ennemies et injustes, imposer silence à la foule ennuyeuse et nombreuse des sots, des envieux et des ignorants. Mais quand Descartes, se considérant comme philosophe, parle de cette sorte de lui-même et de ses avortons philosophiques, il devient tout-à-fait insupportable. Quand il se met au-dessus des penseurs, non-seulement de son siècle, mais de tous les temps, il n'y a plus

1 *Œuv*, p. 220.
2 *Ibid*. p. 219.
3 *Ibid*., tom. II, p. 79.
4 *Ibid*., tom. VIII, p. 393.

moyen de l'excuser. Son talent philosophique eût-il été éminent, il aurait encore été ridicule à lui de se placer au-dessus des plus grands sages du moyen-âge et de l'antiquité, au-dessus des saint Thomas, des saint Bonaventure, des saint Anselme, des saint Augustin, des Platon, des Aristote, des Pythagore, au-dessus de l'Italie et de la Grèce, de l'Orient et de l'Occident réunis ensemble. Ce mépris des autres écrivains de toute renommée et de toute époque, ce mépris de l'autorité des hommes en général, est très-fréquent dans celui-ci. Nous avons vu ailleurs comment il parle de Galilée. Campanella n'a pas échappé au blâme de Descartes [1]. Campanella, qui fut pourtant un des hommes les plus doctes et les plus universels, un des génies les plus originaux de son temps, est, comme philosophe, malgré ses imperfections, bien supérieur à Descartes [2]. Voici les paroles qu'il dit ailleurs de ce même Campanella : « Pour la doctrine, il y a quinze ans que j'ai vu le livre *De sensu* » *rerum* du même auteur avec quelques autres traités, et peut- » être que celui-ci (celui dont il parle dans le contexte) était » du nombre ; mais j'avais trouvé dès lors si peu de solidité » dans ses écrits, que je n'en avais rien du tout gardé en ma » mémoire ; et maintenant je ne saurais en dire autre chose,

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 18.

2 On peut présumer que Descartes n'aimait beaucoup ni les auteurs italiens, ni les choses italiennes, comme il n'aimait pas le ciel de l'Italie, qu'il croyait malsain pour ses compatriotes. Aussi, écrivait-il au père Mersenne : « Votre voyage d'Italie me donne de l'inquiétude, car c'est un » pays fort malsain pour les Français » (surtout la Sicile, à cause de ses pois); « surtout, il y faut manger peu, car les viandes de là nourrissent trop. » (*Œuv.*, tom. VIII, p. 176, 177.) Il paraît que depuis un demi-siècle les Français n'ont plus peur de s'empoisonner, à moins qu'on ne préfère croire que leur amour pour l'Italie vient de ce que les choses italiennes n'ont plus autant de suc qu'autrefois, ce qui est hors de doute. Au reste, si Descartes vivait aujourd'hui, son estomac délicat aurait la consolation de voir la gastronomie parisienne tenir la broche dans presque toute la Péninsule ; et il pourrait manger, même en Italie, du potage *aux fines herbes*.

» sinon que ceux qui s'égarent en affectant de suivre des » chemins extraordinaires, me semblent bien moins excusables » que ceux qui ne faillent qu'en compagnie, et en suivant les » traces de beaucoup d'autres [1]. » Comment le pauvre Descartes ne s'est-il pas aperçu qu'en traçant ces lignes il écrivait sa propre condamnation? — Il ne se montre pas plus respectueux à l'égard des grandes écoles de l'antiquité et du moyen-âge. « Je dis hardiment que l'on n'a jamais donné la solution d'aucune question, suivant les principes de la philoso- » phie péripatéticienne, que je ne puisse démontrer être fausse » ou non recevable [2]. » Un fou en délire pourrait-il dire rien de plus extravagant? D'Aristote à saint Thomas, dans cette magnifique succession de philosophes de l'école péripatéticienne, on n'a pas su démontrer solidement une seule vérité! « Je ne » veux pas examiner ce que d'autres ont su ou ont ignoré. Il » me suffira de noter que, quand même toute la science que » nous pouvons désirer se trouverait dans les livres, ce qu'ils » renferment de bon est mêlé de tant d'inutilités, et dispersé » dans la masse de tant de gros volumes, que pour les lire il » faudrait plus de temps que la vie humaine ne nous en donne, » et pour y reconnaître ce qui est utile, plus de talent que pour » le trouver nous-mêmes. C'est ce qui me fait espérer que le » lecteur ne sera pas fâché de trouver ici une voie plus abré- » gée, et que les vérités que j'avancerais lui agréeront, quoi- » que je ne les emprunte pas à Platon ni à Aristote [3]. » Que dirait le sublime philosophe, s'il vivait de nos jours? Peut-on imaginer une plus grande légèreté? Il sacrifie tous les livres au divorce qu'il fait avec la tradition scientifique. Il frappe d'inutilité tous les laborieux travaux de nos prédécesseurs, parce que l'ensemble en est trop vaste. Il rejette les livres excellents, à cause du mépris que méritent les livres mauvais et les médiocres. Peut-être Platon et Aristote, qu'il cite dans ce passage,

1 *Œuv.*, tom. VII, p. 417, 418.
2 *Œuv.*, tom. IX, p. 27, 28.
3 *Rec. de la vérité*, *etc.* Préamb. — *Œuv.*, tom. II, p. 335, 336.

ont-ils aussi trop écrit? La vie humaine ne suffit peut-être pas à les lire et à les comprendre? Il faut remarquer, à propos de ces textes et de cent autres, que Descartes est véritablement le père de cette littérature frivole, dédaigneuse de l'antiquité, impatiente de tout travail un peu fatigant, dont le vaste empire a commencé au siècle dernier, et dure encore actuellement. Seulement, le dédain de Descartes pour l'autorité du témoignage humain, ne se borne pas aux livres seuls ni aux seuls philosophes, il embrasse tout. Aussi, entendez-le parler à Gassendi: « Vous devriez vous souvenir, ô chair, que vous parlez ici à un » esprit qui est tellement détaché des choses corporelles, qu'il » ne sait pas même si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui, » et qui, partant, ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité [1]. » Et tel est, en effet, le principe préliminaire de sa philosophie, basée sur le doute universel et sur la contemplation solitaire du moi. Toutefois, s'il faisait bien peu de cas de l'autorité et des livres d'autrui, il était loin de vouloir que les autres lui rendissent la pareille. Il conseille aux hommes studieux de lire quatre fois, sans faute, son livre des Principes. Ce conseil, qui suppose d'abord dans l'homme à qui il s'adresse un courage, une patience héroïque, ce conseil est vraiment du dernier goût, à le comparer aux paroles du passage cité tout-à-l'heure, où il détourne indirectement les lecteurs de lire Aristote et Platon, même une fois. Où donc l'illustre écrivain a-t-il pris tant d'assurance? Ce pourrait bien être dans la remarque suivante, consignée par lui-même dans une de ses lettres : « Si ceux des » petites-maisons faisaient des livres, ils n'auraient pas moins » (et pourquoi pas plus?) « de lecteurs que les autres [2]. » — Vous avez raison, mon cher Descartes, et vos œuvres philosophiques en sont une preuve.

La manie de l'encyclopédisme qui, dans le siècle dernier et dans le nôtre, a tant nui à la science solide, fut encore appuyée

1 *Œuv.*, tom. II, p. 261. Gassendi dans ses objections appelle Descartes ô esprit! et Descartes lui répond par ce vocatif : ô chair! ô très-bonne chair!

2 *Ibid.*, tom. VIII, p. 410.

par les exemples et les préceptes de Descartes. Voici comme il parle dans ses règles : « Ce qu'il faut d'abord reconnaître, c'est » que les sciences sont tellement liées ensemble, qu'il est plus » facile de les apprendre toutes à la fois, que d'en détacher » une seule des autres. Si donc on veut sérieusement chercher » la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule science; elles » se tiennent toutes entre elles et dépendent mutuellement l'une » de l'autre. » Descartes a prouvé par sa propre expérience quels sont les résultats de cette science universelle. En effet, ôtez les mathématiques et une petite branche des sciences physiques, quel secours a-t-il fourni à la connaissance humaine? Mais on sait que les travaux encyclopédiques sont impossibles à ceux qui veulent être des savants et non des charlatans. Aussi n'est-il qu'un moyen de connaître les sciences étrangères à sa spécialité autant qu'elles s'y rattachent, c'est de s'aider prudemment des travaux d'autrui, bien loin de vouloir s'y livrer spécialement soi-même.

NOTE 55, P. 320.

Sur une proposition de Vico.

La proposition de Vico, que *le vrai se traduit dans l'engendré et dans le fait (il vero si converte col generato e col fatto)*, est hors de doute à l'égard de Dieu, mais inapplicable à l'homme. La vérité que nous pouvons connaître est un produit ou un fait de Dieu, et non pas un produit ou un fait de l'homme. L'Etre, comme intelligent et intelligible, s'engendre lui-même, et comme tout-puissant, crée les existences : cette génération et cette création constituent la vérité intelligible et sur-intelligible à notre égard, que nous pouvons connaître à l'aide de la lumière naturelle et révélée.

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 203, 204.

La conversion, c'est-à-dire, l'échange logique du vrai avec le fait, est celle de l'idéal avec le réel. Or, l'identité de l'idéal et du réel a lieu seulement dans la catégorie de l'Etre, et non pas dans celle des existences.

NOTE 56, P. 326.

Dans quel but les chefs de la réforme supprimèrent le sur-intelligible révélé.

Luther a diminué le sur-intelligible dans quelques dogmes. Ainsi, il a nié dans l'eucharistie la transsubstantiation, et cela, à cause de la connexion intime qui existe entre le sacrifice et la constitution du sacerdoce catholique. Il altéra le dogme en haine du rit, en haine de la plus haute des fonctions sacerdotales, le sacrifice. Calvin continua l'œuvre, et il anéantit complètement la substance du dogme eucharistique, comme il ruina totalement la hiérarchie. Durant cette première époque du protestantisme, on voit que les principaux efforts de ses chefs tendent à détruire l'institution de l'Eglise visible, plutôt qu'à combattre l'Idée considérée en elle-même.

NOTE 57, P. 329.

Les Italiens ont le génie sculpteur.

Le talent de mettre en relief, de sculpter la pensée, est un talent spécial des Italiens, parce que seuls parmi les peuples modernes, ils possèdent le génie de la sculpture. Les Espagnols, les Allemands, les Flamands et les Français ont eu des écoles de peinture justement célèbres; mais nulle autre nation moderne que l'Italie n'a vu naître en son sein une école spéciale de statuaire. Et si, à l'étranger, il s'est rencontré quelque sculpteur de mérite, il n'a pas fait école dans sa patrie; mais il s'est

formé en Italie, et il a imité les grands maîtres de la statuaire et du modelé italien.

NOTE 58, P. 332.

Différence entre les sociniens et les rationalistes modernes.

Les sociniens furent les prédécesseurs des modernes rationalistes d'Allemagne en chacun de ces trois points. Il n'y a entre les uns et les autres que des différences peu importantes, qu'on peut réduire à deux chefs. 1° Les rationalistes ont ajouté au concept socinien l'élaboration scientifique propre aux temps modernes en général, et en particulier à l'Allemagne : le rationalisme est la science dont le socinianisme est le catéchisme. 2° Parce qu'ils conservent toujours le génie de leur race, les rationalistes allemands sont en désaccord complet avec leur propre système. Poussés par une logique impitoyable, et arrivés aux dernières limites de l'incrédulité, ils voudraient reculer et sauver l'Idée du naufrage où se sont abîmées d'abord la hiérarchie et la tradition, et ensuite la Bible elle-même. Telle est l'origine de ces vaines tentatives dont le but a été de créer un christianisme rationnel, inconsistant, incapable de résister, je ne dis pas aux assauts, mais au souffle de la logique. Les incrédules à la française comme l'anonyme de Wolfenbüttel, sont rares en Germanie, et ils y obtiennent peu de crédit. Les anciens sociniens, au contraire, livrés pour la plupart aux affaires et aux plaisirs, corrompus et répandus dans la vie extérieure, se reposaient joyeusement et tranquillement dans leur flasque et débile déisme.

NOTE 59, P. 337.

Examen de l'opinion de Descartes sur son Cogito.

Parmi tous les points de la doctrine cartésienne, le plus fondamental, le plus important, le plus souvent répété par l'au-

teur, est celui qui met la base de la vérité dans le sentiment de l'existence propre. Il ne faudrait pas en conclure pourtant que Descartes en eût une idée bien claire, ni que la doctrine contenue dans ses divers ouvrages fût toujours sur ce point en parfait accord avec elle-même. S'il en était ainsi, ce serait un miracle par trop surprenant, et il répugne à une tête aussi illogique et aussi éventée que la sienne. Aussi lui est-il arrivé en cela la même chose que dans les autres parties de son système. Il formula dans le principe sa maxime d'une manière absolue, sans la peser, sans en mesurer les conséquences ; mais bientôt les objections qu'elle lui suscita de la part de certains esprits bien meilleurs que lui pour la plupart, le forcèrent de reculer et de modifier son opinion. Vous pourrez juger, cher lecteur, avec quelle adresse, quelle sagacité et quelle logique il l'a fait, si vous avez la patience de lire vous-même la polémique cartésienne, que je me suis étudié à recueillir et à resserrer en quelques pages pour la mettre sous vos yeux dans cette note.

« Je suis, j'existe, cela est certain [1]. Il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition je suis, j'existe, est nécessairement vraie [2]. Il est très-certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ; par conséquent elle ne dépend d'aucune de celles que je puis feindre par mon imagination [3]. » Tel est le principe fondamental établi par Descartes en ces passages, comme indépendant de toute autre connaissance, comme autonome, évident et légitime par lui-même. Il ne soupçonne pas néanmoins : 1° que le sentiment de sa propre existence ne peut-être pensé sans une idée générale et abstraite ; 2° que toute idée générale et abstraite présuppose une idée universelle et concrète ; 3° que l'idée universelle et concrète étant celle de Dieu, il s'ensuit que c'est en Dieu et non dans le sentiment de sa propre existence

1 *Œuv.*, tom. I, pag. 251.
2 *Ibid.*, p. 248.
3 *Ibid.*, p. 252.

qu'il faut placer la première vérité, et par conséquent, que la première *idée* dans l'ordre de la science est identique à la première *chose* dans l'ordre de la réalité.

Une autre réflexion qui se présente plus naturellement à l'esprit a pourtant encore échappé à la pénétration de Descartes. Dans ses premières Méditations, où il établit son principe et l'appuie sur le doute universel, il se met de prime-abord à argumenter, à s'appuyer sur des idées générales, à faire des jugements et des syllogismes, sans s'apercevoir que toutes ces opérations répugnent à sa méthode. Car, comment peut-on admettre et employer des idées générales, quand on a révoqué en doute jusqu'aux vérités mathématiques, quand on restreint la certitude à un fait purement individuel ? Ou bien encore, comment peut-on, sans idées générales, formuler des jugements et des syllogismes ? Comment raisonner sans reconnaître la valeur des règles du raisonnement, sans croire à la logique, sans s'appuyer sur la parole, et par conséquent sans avoir foi au langage, à l'existence des autres hommes et du monde matériel, sans beaucoup discourir ? Mais cette difficulté ne gêna nullement l'esprit de Descartes, car il ne la soupçonna pas même ; et il professe dès ses premiers pas une haine si prononcée contre le raisonnement, dont il fait pourtant un usage continuel, qu'il ne veut pas que son aphorisme fondamental soit entaché de ce défaut. En effet, voici comme il répond aux objections qu'on lui fait : « En disant : *Je pense, donc je suis*, l'auteur des instances » veut que je suppose cette majeure : *celui qui pense est*. . . . . » Cet auteur suppose que la connaissance des propositions par» ticulières doit toujours être déduite des universelles, selon » l'ordre des syllogismes de la dialectique ; en quoi il montre sa» voir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher ; car » il est certain que pour la trouver, on doit toujours commen» cer par les notions particulières, pour venir après aux gé» nérales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant » trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi » quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, » on ne lui fera point entendre en général, que *lorsque de deux*

» *qualités égales, on ôte des parties égales, les restes demeurent*
» *égaux* ou *que le tout est plus grand que ses parties*, si on ne lui en
» montre des exemples en des cas particuliers [1]. » Et ailleurs :
« Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui
» pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun
» syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis* ou
» *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme
» par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose
» connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'es-
» prit ; comme il paraît de ce que s'il la déduisait d'un syllo-
» gisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *tout*
» *ce qui pense, est* ou *existe* ; mais au contraire elle lui est ensei-
» gnée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il
» pense s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de for-
» mer les propositions générales de la connaissance des par-
» ticulières [2]. » Spinosa, dans son exposition des principes cartésiens, interprète de la même manière la maxime de son maître : « Notandum hanc orationem *dubito, cogito, ergo sum*,
» non esse syllogismum, in quo maior propositio est omissa.
» Nam si syllogismus esset, præmissæ clariores et notiores de-
» berent esse quam ipsa conclusio : *ergo sum* : adeoque *ego sum*
» non esset primum omnis cognitionis fundamentum ; præter-
» quam quod non esset certa conclusio ; nam ejus veritas de-
» penderet ab universalibus præmissis, quas dudum in du-
» bium auctor revocaverat : ideoque cogito, ergo sum unica
» est propositio, quæ huic : ego sum cogitans æquivalet [3]. »

Dans une lettre à Clerselier, notre philosophe explique clairement le sens dans lequel il prend le *Cogito*, comme première vérité ou premier principe : « Le mot de principe se peut rendre
» en divers sens, et c'est autre chose de chercher une *notion*
» *commune*, qui soit si claire et si générale, qu'elle puisse ser-

1 *Œuv.*, tom. II, p. 305, 306.

2 *Ibid.*, t. I, p. 426, 427.

3 SPINOZA, *Desc. princ. phil. more geom. dem.*, part. I. — *Oper.*, *ed. Paulus*, Jenæ, 1802, tom. I, p. 4, 5.

» forger pour l'usage des autres des épées et des casques, ni
» rien de ce qu'on fait avec le fer; avant tout il se forgera des
» marteaux, une enclume, des pinces, et tout ce dont il a
» besoin. De même, ce n'est pas à notre début, avec quelques
» règles peu éclaircies qui nous sont données par la constitu-
» tion même de notre esprit, plutôt qu'elles ne nous sont en-
» seignées par l'art, qu'il faudra de prime-abord tenter de con-
» cilier les querelles des philosophes et résoudre les problèmes
» des mathématiciens. Il faudra d'abord nous servir de ces
» règles pour trouver ce qui nous est nécessaire à l'examen de
» la vérité, puisqu'il n'y a pas de raison pour que cela soit plus
» difficile à découvrir qu'aucune des questions qu'on agite en
» géométrie, en physique ou dans les autres sciences. — Or,
» ici il n'est aucune question plus importante à résoudre, que
» celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine et
» jusqu'où elle s'étend, deux choses que nous réunissons dans
» une seule et même question, qu'il faut traiter avant tout
» d'après les règles données plus haut. C'est là une question
» qu'il faut examiner une fois en sa vie, quand on aime tant
» soit peu la vérité, parce que cette recherche contient toute
» la méthode, et comme les vrais instruments de la science.
» Rien ne me semble plus absurde que de discuter audacieuse-
» ment sur les mystères de la nature, sur l'influence des astres,
» sur les secrets de l'avenir, sans avoir une seule fois cherché
» si l'esprit humain peut atteindre jusque là [1]. » L'intelligence
est donc le seul instrument au moyen duquel on puisse acquérir
la vérité. Mais, cela posé, n'est-il pas absurde de commencer
l'étude par l'examen de l'instrument, puisque l'instrument lui-même est nécessaire pour cet examen ? L'intelligence s'étudie
elle-même par elle-même; et elle est contrainte de tourner
dans un cercle vicieux, tant qu'elle ne sort pas de ses propres
limites. Il n'est pour elle qu'un moyen pour ne pas tomber dans
ce paralogisme, c'est de chercher un appui dans la vérité absolue dont elle a l'intuition. Il est tellement faux que le vrai ab-

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 244, 245, 246.

solu dépende de la structure de notre intelligence, que la lumière intellectuelle elle-même, appelée par Descartes *naturelle*, comme nous le verrons tout-à-l'heure, n'est autre chose que la vérité absolue, en tant qu'elle informe notre esprit. Ce n'est pas l'intelligence finie qui crée la vérité, comme le dit la maxime cartésienne, renouvelée et fortifiée avec beaucoup plus de profondeur par la philosophie critique; c'est la vérité, au contraire, qui crée l'intelligence finie. Leibniz disait : *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* On dirait mieux encore : *Nihil est in intellectu hominis, quod prius non fuerit in intellectu Dei, ne excepto quidem ipso hominis intellectu.* Aussi, quand notre pensée commence à s'exercer par la contemplation objective de la vérité, elle ne sort pas d'elle-même en réalité, mais elle étudie la connaissance dans son objet et dans sa source; elle l'étudie non en elle-même où tombe cette connaissance, mais dans le principe d'où elle jaillit. L'étude de la vérité absolue est aussi l'étude de l'instrument, qu'elle considère non en lui-même, mais dans son créateur, et la science qui en résulte est une espèce de psychologie ontologique, qui doit être la base de l'autre. Hors de cette marche, l'étude de l'instrument cogitatif est impossible. Descartes lui-même l'accorde, sans s'en apercevoir, en établissant des *règles* selon lesquelles l'homme doit étudier sa propre intelligence, et dont, par conséquent, la connaissance doit être placée en tête de toutes les autres. Or que sont ces *règles*, sinon l'Intelligible, principe et loi de notre pensée?

Au reste, mon dessein n'est pas de réfuter ici le psychologisme cartésien, mais d'en éclaircir la véritable idée. Si vous comparez la dernière citation avec les précédentes, vous trouvez déjà une variation notable dans les doctrines de Descartes. Dans les Règles, il ne s'agit plus seulement, comme dans les Méditations, de commencer les recherches philosophiques par le fait primitif de l'intelligence; il s'agit d'étudier l'intelligence elle-même, en s'appuyant sur certaines lois qui doivent rationnellement précéder toute autre investigation. Ces lois sont le résultat de quelques idées innées dans l'esprit humain. « L'âme humaine possède je ne sais quoi de divin, où sont

» déposés les premiers germes des connaissances utiles [1]. » Voyez-vous comme il effleure ici l'ontologisme? Le divin est en réalité hors de l'âme, mais on peut dire qu'il est dans l'âme, en ce que l'âme elle-même se trouve en lui : *In ipso (Deo) enim vivimus, movemur et sumus* [2]. Voyez-vous aussi cette manière de mettre le divin dans l'âme, en un sens autre que celui du véritable ontologisme? voyez-vous comme par là la maxime cartésienne se rapproche du panthéisme d'Amédée Fichte? L'élément divin dont il s'agit ne consiste plus en un simple fait, comme l'existence individuelle; ce sont, au contraire, quelques vérités générales et absolues. « Les choses... peuvent être appelées ou » absolues ou relatives. J'appelle absolu tout ce qui est l'élé- » ment simple et indécomposable de la chose en question, » comme, par exemple, tout ce qu'on regarde comme indépen- » dant, cause, universel, un, égal, semblable, droit, etc.; et » je dis que ce qu'il y a de plus simple est ce qu'il y a de plus » facile, et ce dont nous devons nous servir pour arriver à la » solution des questions. J'appelle relatif ce qui est de la même » nature, ou du moins y tient par un côté, par où on peut le » rattacher à l'absolu et l'en déduire. Mais ce mot renferme » encore certaines autres choses que j'appelle des rapports; » tel est tout ce qu'on nomme dépendant, effet, composé, par- » ticulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc. Ces » rapports s'éloignent d'autant plus de l'absolu qu'ils con- » tiennent un plus grand nombre de rapports qui leur sont » subordonnés, rapports que notre règle recommande de distin- » guer les uns des autres, et d'observer dans leur connexion » et leur ordre mutuel, de manière que, passant par tous les » degrés, nous puissions arriver successivement à ce qu'il y a » de plus absolu. Or, tout l'art consiste à chercher toujours ce » qu'il y a de plus absolu. En effet, certaines choses sont sous un » point de vue plus absolues que sous un autre, et envisagées » autrement, elles sont plus relatives. Ainsi l'univers est plus

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 217.
2 Act. XVII, 28.

» absolu que le particulier, parce que sa nature est plus simple;
» mais en même temps il peut être dit plus relatif, parce qu'il
» faut des individus pour qu'il existe. De même encore cer-
» taines choses sont vraiment plus absolues de toutes. Si nous
» envisageons les individus, l'espèce est absolue; si nous re-
» gardons le genre, elle est le relatif. Dans les corps mesu-
» rables, l'absolu c'est l'étendue; mais dans l'étendue, c'est la
» longueur, etc. Enfin, pour mieux faire comprendre que
» nous considérons ici les choses, non quant à leur nature in-
» dividuelle, mais quant aux séries dans lesquelles nous les
» ordonnons pour les connaître l'une par l'autre, c'est à des-
» sein que nous avons mis au nombre des choses absolues la
» cause et l'égal, quoique de leur nature elles soient relatives;
» car dans le langage des philosophes, cause et effet sont deux
» termes corrélatifs. Cependant, si nous voulons trouver ce que
» c'est que l'effet, il faut d'abord connaître la cause. Ainsi, les
» choses égales se correspondent entre elles; mais pour con-
» naître l'inégal, il faut le comparer à l'égal [1]. » Les phrases de ce passage ne sont pas toutes également claires. Car d'un côté, il semble que Descartes conseille de remonter du relatif à l'absolu par l'analyse, de l'autre, qu'il veuille descendre de l'absolu au relatif par la synthèse. Ainsi, par exemple, quand il dit que la cause doit être connue avant l'effet, il indique clairement la méthode synthétique. Le mathématicien français avait sans doute devant les yeux le procédé propre à la science, dans laquelle il excellait, procédé très-différent de la méthode philosophique, en ce qu'il part des notions abstraites de la quantité. En effet, Descartes oppose ici *l'absolu* à *l'individu*, et il l'en fait dépendre, selon le concept d'Aristote; mais cet absolu n'a d'autre existence réelle que celle d'une idée abstraite, ce n'est point là l'Absolu de la véritable philosophie. Cette observation suffit pour nous expliquer comment Descartes a pu partir en philosophie d'un fait parfaitement relatif, malgré ce qu'il enseigne ici de l'absolu. Cependant, remarquons-le : ces

1 *Œuv.*, tom. XI, p. 227, 228, 229.

idées générales et abstraites, formant ce *je ne sais quoi de divin* qui se trouve dans notre âme, sont déjà bien loin du simple *Cogito* des Méditations.

Toutefois, Descartes parle même dans les Méditations d'une *lumière naturelle* qui fait connaître la vérité. « Je ne saurais rien » révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir » être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce que je » doutais, je pouvais conclure que j'étais; d'autant que je n'ai en » moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai » d'avec le faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lu» mière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me » puisse tant fier qu'à elle [1]. » Et un peu plus bas : « C'est une » chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour » le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que » dans son effet; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, » sinon de sa cause ; et comment cette cause la lui pourrait-elle » communiquer, si elle ne l'avait pas en elle-même [2] ? » Si le philosophe français avait eu une idée exacte de cette lumière naturelle, il aurait trouvé dans sa notion la réfutation de son système. Mais il lui est arrivé ici ce qui arrive aux esprits légers : il défigure la vérité dans l'acte même qui la lui présente. En effet, n'est-il pas bien puéril de dire : je crois à l'évidence, parce que je ne trouve en moi aucune autre faculté qui me montre comme faux ce que celle-là m'enseigne être vrai? Pauvre philosophe! Cette faculté, juge suprême de la vérité, qu'est-ce donc, si ce n'est pas l'évidence? Et l'on ne peut donner à vos paroles d'autre sens que celui-ci : je crois à l'évidence parce que l'évidence ne ment pas à elle-même, parce qu'elle est évidence. Encore une remarque. Descartes signale ici l'axiôme de causalité, comme il signale quelques lignes plus loin [3] l'axiôme de substance, et cela, sans s'apercevoir que la connaissance et la certitude qu'on a de ces axiômes doivent précéder celles

1 *Médit.* 3. — *Œuv.*, tom. 1, p. 270.
2 *Ibid.*, p. 273.
3 *Ibid.*, p. 279, 280.

de l'existence individuelle, sans s'apercevoir que dans le cas contraire, l'un et l'autre n'auraient plus ni force ni valeur, et qu'avec eux périrait l'individualité elle-même : conséquence admise par les sensistes et les sceptiques, vrais disciples de Descartes, mais qui ont l'œil plus perspicace que leur maître.

Ce qu'il y a de plus curieux, c'est d'entendre Descartes essayer de se soustraire aux objections qui pleuvent sur lui, et de le voir peu à peu contraint de faire beaucoup plus de concessions qu'il n'en faut pour ruiner le fondement de son système. Voici comment s'exprime un des auteurs des six objections, qui me paraît avoir l'esprit plus pénétrant que les autres, et dont je regrette de ne pas trouver le nom : « Il ne semble pas » que ce soit un argument fort certain de notre existence de ce » que nous pensons ; car pour être certain que vous pensez, » vous devez auparavant savoir ce que c'est que penser ou que » la pensée, et ce que c'est que l'existence : et dans l'ignorance » où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez-vous » savoir que vous pensez ou que vous êtes? Puis donc qu'en » disant *je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites, et qu'en » ajoutant *donc je suis*, vous ne vous entendez pas non plus, » que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous pensez » quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connaissiez que vous savez ce que vous dites, et de rechef que vous » sachiez que vous connaissez que vous savez ce que vous » dites, et ainsi jusqu'à l'infini, il est évident que vous ne » pouvez pas savoir si vous êtes ou même si vous pensez [1]. » Je me rappelle avoir lu une objection semblable dans la critique si élégante des œuvres de notre philosophe, ouvrage écrit en latin par Daniel Huet [2]. L'objection élevée par notre anonyme est certainement une des plus fortes qu'on puisse

1 *Œuv.*, tom. II, p. 318, 319.

2 *Censura phil. cartes.* Cet ouvrage de Huet manque quelquefois, non pas toujours, de profondeur ; mais il est riche en érudition, et il est écrit avec une merveilleuse délicatesse de style, comme toutes les œuvres latines du même auteur.

faire au psychologisme. En la ramenant à une forme plus moderne, on peut y distinguer les points suivants. 1° Le jugement *je pense, donc j'existe,* présuppose deux idées, celle de la pensée et celle de l'existence; donc ce jugement n'est ni simple, ni primitif. 2° Aucun acte cogitatif ne peut se saisir lui-même, il ne peut saisir qu'un autre acte antérieur; il suit de là que le jugement de Descartes ne peut fournir la connaissance de l'existence actuelle de l'âme, mais seulement de son existence passée; en conséquence, au lieu de dire *je pense,* il faudrait dire *je pensais.* Mais l'acte antérieur n'était que la réflexion d'un troisième acte antérieur lui-même au second, et ainsi de suite indéfiniment, en sorte qu'on ne peut arriver à saisir dans son actualité présente aucun acte cogitatif; donc la pensée n'est pas régie par elle-même, et par conséquent elle ne peut servir de fondement à la science. 3° Le jugement *je pensais* implique la véracité de la mémoire et la certitude de l'identité personnelle; mais les éléments de ces deux idées ne se trouvent pas dans la matière de la pensée réfléchie, et ainsi ils ne peuvent être légitimés par elle. 4° La pensée une fois exclue de la connaissance primitive et fondamentale, il reste l'idée d'existence. Mais l'idée d'existence, séparée de la pensée individuelle concrète qui est comme son corps, se trouve réduite à une idée abstraite, et l'abstrait présuppose toujours le concret. 5° Enfin, l'idée d'existence abstraite et concrète présuppose l'idée d'Etre, en sorte que la première vérité ne peut être la maxime cartésienne : *j'existe,* mais bien le jugement : *l'Etre est.*

Voyons maintenant comment Descartes répond à l'objection. Nous n'aurons besoin de faire aucun commentaire pour voir que le puissant philosophe n'est nullement au fait de ce dont il s'agit. « C'est une chose très-assurée, » dit-il, « que personne ne peut » être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement il ne sait » ce que c'est que la pensée et que l'existence, non que pour » cela il soit besoin d'une science réfléchie ou acquise par une » démonstration, et beaucoup moins de la science de cette » science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et de rechef » qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible

» qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce » soit; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connais- » sance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si » naturelle à tous les hommes en ce qui regarde la pensée et » l'existence, que bien que peut-être étant aveuglés par » quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à » leur véritable signification, nous puissions feindre que nous » ne l'avons point; il est néanmoins impossible qu'en effet » nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit » qu'il pense, et que de là il suit très-évidemment qu'il existe, » encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en » peine de savoir ce que c'est que la pensée et l'existence, il » ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une » et l'autre pour être en cela pleinement satisfait [1]. » Les lecteurs qui auront pesé l'objection, ne seront certes pas *satisfaits* de cette réponse.

Dans les Principes, ouvrage composé après la Méthode et les Méditations, l'auteur n'ose plus affirmer d'une manière si absolue que le *Cogito* soit la première vérité. « Lorsque j'ai dit que » cette proposition : *je pense, donc je suis*, est la première et la » plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées » par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir au- » paravant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et » que pour penser il faut être, et autres choses semblables; » mais à cause que ce sont là des notions si simples, que » d'elles-mêmes, elles ne nous font avoir la connaissance d'au- » cune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire au- » cun dénombrement [2]. » Donc, cher Descartes, votre *Cogito* n'est pas la première vérité; donc votre philosophie n'est pas la science première; donc vos Principes ne sont pas des principes, et il vous faut changer le titre de votre livre; donc le doute préparatoire que vous conseillez et prescrivez n'est rien moins qu'universel; et comme vous affirmez le oui et le

1 *Œuv.*, tom. II, p. 333, 334.
2 *Les princ. de la phil.*, part. I, tom. III, p. 69.

non dans la même page, de deux choses l'une : ou vous vous moquez de vos lecteurs, ou vous ne savez ce que vous dites. Quant à l'infécondité que vous attribuez aux vérités antérieures au *Cogito*, voici votre réfutation par vous-même tirée du même endroit. « Or, afin de savoir comment la connaissance que nous » avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, » et qu'elle est incomparablement plus évidente et telle, qu'en» core qu'il ne fût point, nous aurions raison de conclure » qu'elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est : nous re» marquerons qu'il est manifeste par une lumière qui est na» turellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités » ni propriétés qui lui appartiennent, et qu'où nous en aperce» vons quelques-unes, il se doit trouver nécessairement une » chose ou substance dont elles dépendent. Cette même lu» mière nous montre aussi que nous connaissons d'autant » mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle » d'avantage de propriétés [1]. » Voyez-vous que vous admettez une *lumière naturelle* infaillible ? Voyez-vous que, guidé par elle, vous êtes sûr que *le néant ne peut avoir aucunes qualités ou propriétés d'aucune sorte* ? Voyez-vous qu'en reconnaissant ces vérités, vous admettez une réalité absolue et éternelle, et en conséquence une réalité beaucoup plus importante et plus fondamentale que votre propre existence contingente et relative? Et vous viendrez dire que ces vérités sont infécondes, ou bien moins fécondes que votre *Cogito*, moins propres à constituer les premiers principes et la base de la science? Mais comment oserez-vous l'assurer, vous qui déduisez l'existence de Dieu de la seule idée qui s'en trouve en vous-même ; vous qui faites reposer sur l'existence de l'Être divin, laquelle repose elle-même sur une idée, la certitude absolue de votre existence même ; vous qui édifiez l'ordre réel sur l'ordre idéal, et donnez ainsi au second une autorité incontestable sur le premier ? Ne voyez-vous donc pas que votre *Cogito*, donné comme base à la science,

1 *Œuv.*, tom. III, p. 69.

est en contradiction formelle avec ce que vous avez de meilleur dans votre système? Que ferez-vous de votre doute préparatoire et absolu, maintenant que vous reconnaissez *une lumière naturelle*, resplendissante à *nos âmes*, et avec elle la souveraine autorité de la raison? Ce doute s'étend à la lumière naturelle ou non. S'il atteint cette lumière, comment pouvez-vous en parler et vous en servir pour éclaircir votre premier principe? S'il la respecte, donc il n'est pas universel; donc il ne peut s'étendre aux vérités apodictiques, mathématiques et métaphysiques; donc votre *Cogito* n'est point le seul ni le premier principe, et vous êtes réduit, après toutes vos bravades et toutes vos promesses, à retourner à l'ontologie antique. *Parturient*. . . . .

On peut faire les mêmes réflexions sur le passage suivant: « Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en » deux genres : le premier contient toutes les choses qui » ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne » sont rien hors de notre pensée. . . . . Il reste à parler de » ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple, » lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de » rien, nous ne croyons pas que cette proposition soit une » chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous » la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siége » en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou » une maxime : tout de même, quand on dit qu'il est impos» sible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, » que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense » ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et » quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités » et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il » y en a un si grand nombre de telles, qu'il serait malaisé de » les dénombrer ; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que » nous ne saurions manquer de les savoir, lorsque l'occasion » se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de » préjugés qui nous aveuglent [1].» Il est vraiment curieux d'affir-

[1] *Œuv.*, tom. III, p. 92, 93, 94.

mer que les vérités éternelles *ne sont rien hors de notre pensée*, après avoir dit tout ce que nous avons vu ; c'est chose merveilleuse surtout de la part d'un homme qui déduit l'existence de Dieu d'une idée, et la certitude de son existence de celle de l'Etre divin. Mais comment accorder cette subjectivité de la vérité avec un autre passage, celui où Descartes parle d'un certain auteur moderne dans les termes suivants? « Il examine » ce que c'est que la vérité; et pour moi, je n'en ai jamais » douté, me semblant que c'est une notion si transcenden- » talement claire, qu'il est impossible de l'ignorer. En effet, » on a bien des moyens pour examiner une balance avant que » de s'en servir ; mais on n'en aurait point pour apprendre » ce que c'est que la vérité, si l'on ne la connaissait de nature : » car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'ap- » prendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si » nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer » *quid nomini* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur » dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la » conformité de la pensée avec l'objet; mais lorsqu'on l'attribue » aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement » que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véri- » tables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut » donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa » nature. Et je crois le même de plusieurs autres choses qui » sont fort simples, et se connaissent naturellement, comme » la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, » etc. . . . . , en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, » on les obscurcit et on s'embarrasse. . . L'auteur prend pour » règle de ses vérités le consentement universel. Pour moi, je » n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui » convient bien en quelque chose ; car tous les hommes ayant » une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir » les mêmes notions. . . . . Pour moi, je distingue deux » sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est » purement intellectuel, c'est la lumière naturelle, ou *intuitus* » *mentis*, auquel seul je tiens qu'on doit se fier, etc., etc. [1] » Si

[1] Œuv., tom. VIII, p. 168, 169.

la lumière naturelle est une *intuition de l'âme à laquelle on doit se fier*, n'est-il pas clair que les vérités idéales ont une entité objective, et qu'elles sont indépendantes de l'esprit qui les conçoit ? En outre, on peut inférer des paroles citées les opinions suivantes de Descartes. 1° Il y a en nous une lumière naturelle à laquelle on doit pleinement s'en rapporter ; il y a en nous une idée, un type, une règle de la vérité qui nous sert, et d'instrument pour acquérir les autres idées, et de terme de comparaison pour les juger ; cette règle est indéfinissable et indémontrable, parce qu'elle est évidente par elle-même. Si l'on veut exprimer tout cela en termes plus précis, on verra qu'il vaut autant dire : notre âme a l'intuition innée et continue de l'Intelligible. 2° Cette lumière donne lieu à d'autres concepts pareillement indéfinissables et indémontrables, c'est-à-dire : l'idée de l'Etre intelligible est accompagnée des concepts de ses relations. 3° Enfin, l'idée du vrai, c'est-à-dire de l'Etre intelligible, est la mesure, la balance, la pierre de touche dont nous nous servons pour connaître la valeur des autres concepts qui se présentent à nous.

Un savant contradicteur ayant objecté qu'on ne peut dire : *Je suis une chose qui pense*, sans savoir ce que c'est qu'une chose, et ce que c'est que la *pensée* [1], l'auteur des Méditations répond que cela est bien clair [2].— Mais nous le savions ! Et c'est précisément ce qui démontre que le *Cogito* ne peut aller seul ni marcher le premier, puisqu'il est entouré d'un cortége qui le précède et l'accompagne. Un autre adversaire de Descartes avait profondément saisi l'identité objective de l'idée avec son objet, à propos de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu ; voici comme Descartes lui répond : « Ou bien il (cet auteur)
» suppose, sans le prouver, que nous avons en nous l'idée de
» Dieu, et par cette idée de Dieu il entend une connaissance
» acquise par la raison de cette proposition *Dieu existe*, et ainsi
» il suppose ce qu'il devait prouver ; ou bien il ne suppose pas,

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 250, 251.
2 *Ibid.*, p. 273.

» mais il prouve que nous avons en nous l'idée de Dieu, de ce » que nous pouvons prouver par raison que *Dieu existe*, et ainsi » il prouve une chose par elle-même ; car c'est la même chose » d'avoir l'idée de Dieu ou de prouver par raison que *Dieu* » *existe* [1]. » Et peu après : « Par quelle induction a-t-il pu ti- » rer de mes écrits que l'idée de Dieu se doit exprimer par » cette proposition : *Dieu existe*, pour conclure comme il a fait » que la principale raison dont je me sers pour prouver son » existence n'est rien autre chose qu'une pétition de principe ? » Il faut qu'il ait vu bien clair pour y voir ce que je n'ai jamais » eu l'intention d'y mettre. . . J'ai tiré la preuve de l'existence » de Dièu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverai- » nement parfait. . . . . et il est vrai que la simple considé- » ration d'un tel être nous conduit si aisément à la connais- » sance de son existence, que c'est presque la même chose de » concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'em- » pêche pas que l'idée que nous avons de Dieu ou d'un être » souverainement parfait ne soit fort différente de cette propo- » sition : *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou » d'antécédent pour prouver l'autre [2]. »

Descartes ne comprend pas l'auteur dont il parle. Le *presque* est impossible. En effet, si l'idée de Dieu renferme nécessairement le concept d'existence, il s'ensuit que le mot *Dieu* équivaut à la proposition : *Dieu est*, et ainsi l'idée comprend un jugement. Descartes ne comprend donc pas lui-même sa propre doctrine ; et vraiment, s'il l'avait comprise, comment aurait-il pu donner son *Cogito* comme la base de son système ? Et, cette base posée, comment aurait-il pu écrire ce qui suit ? « Pour » philosopher, il faut commencer par la recherche de ces pre- » mières causes, c'est-à-dire, des principes ; et. . . . . ces » principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si » clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de » leur vérité ; . . . . . l'autre, que ce soit d'eux que dépende

1 *Œuv.*, tom. VIII, p. 523.
2 *Ibid.*, p. 529.

» la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent » être connus sans elle, mais non pas réciproquement elle » sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement » de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, » qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait » qui ne soit très-manifeste [1]. » Et encore: « Toute la philosophie » est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, » le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce » tronc sont toutes les autres sciences [2]. » Ne s'est-il pas aperçu que dans son système *les racines* ne sont pas la métaphysique, mais la psychologie, qui fait partie de la physique à titre de science d'un sensible contingent. Encore une fois, Descartes n'a pas compris sa propre doctrine ; car après avoir posé la psychologie pour base, comment aurait-il pu parler de l'idée divine de la manière dont il le fait si souvent dans le cours de ses divers ouvrages ? Prenons pour exemple ces paroles : « Ayant accou» tumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre » l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'exis» tence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on » peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais » néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve » manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée » de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne » la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits [3]. » Comment un homme qui connaissait cette vérité a-t-il pu commencer la philosophie en disant : *Je pense, donc je suis?* Qui ne voit que Descartes a emprunté à la philosophie antique ce qu'il y a de bon dans son système, sans en pénétrer la puissante profondeur, et qu'il a fait avec les lambeaux d'autrui une mosaïque grossière ou une grossière marqueterie ?

Je terminerai cette longue note par ces paroles que Descartes écrivait à Elisabeth, princesse palatine, son disciple : « Je con-

1 *Les princ. de la phil., lett. au trad.* — *Œuv.*, tom. III, p. 10.

2 *Ibid.*, p. 24.

3 *Médit.* 5. — *Œuv.*, tom. I, p. 313.

» sidère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont
» comme des originaux sur le patron desquels nous formons
» nos autres connaissances ; et il n'y a que fort peu de telles
» notions; car après les plus générales de l'être, du nombre, de
» la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons conce-
» voir, etc., nous n'avons pour le corps en particulier que la
» notion de l'extension, ... et pour l'âme seule, nous
» n'avons que celle de la pensée [1]. »

L'existence des idées innées est ici clairement exprimée ; or cette doctrine ou cette hypothèse (peu importe comment on la nomme), entendue au sens platonicien, le seul qui ne soit point absurde, répugne complètement aux règles fondamentales du psychologisme.

NOTE 60, P. 337.

Sur le Non *de Luther.*

Dans quelques pages ingénieuses et élégantes imprimées dans un journal, M. Mignet, parlant de Luther et de son refus de se soumettre au pape, dit que le fameux *Non* prononcé à la diète de Worms fut le germe de la liberté du monde. Oui, la liberté doit autant à Luther qu'à Descartes. Il n'est pas difficile de se trouver d'accord avec les écrivains modernes ; il suffit de donner à certains mots fort usités et qui jouent le plus grand rôle, un sens tout-à-fait opposé à leur signification naturelle ; et si, dans les commencements, la chose est embarrassante pour les lecteurs inexpérimentés, un peu de pratique rend bientôt cet exercice facile. Ainsi, par exemple, quand vous lisez *progrès*, supposez *retour ;* quand vous trouvez *démocratie*, substituez *oligarchie de la plèbe ;* au lieu de *liberté* mettez *servitude*, etc.; avec cela, vous naviguerez à pleines voiles, sans heurter les

1 *Médit.* 5. — *Œuvr.*, tom. IX, p. 125.

écueils de la bonne logique ; vous trouverez toute simple, toute naturelle et toute persuasive la doctrine de bien des livres qu'il vous serait impossible de digérer autrement. Pour ne pas quitter Descartes, je me rappelle à ce propos un passage de M. Cousin, dans lequel l'illustre auteur, comparant Descartes à Abélard, appelle celui-ci le Descartes du XIIe siècle [1]. A prendre Descartes comme philosophe et non comme mathématicien, le parallèle peut passer, et marchant sur les traces de M. Cousin, éditeur des deux philosophes, j'appellerais volontiers Descartes l'Abélard du XVIIe siècle, si je ne craignais que le plus ancien des deux n'eût quelque raison de s'en plaindre.

NOTE 61, P. 339.

Sur le cercle vicieux de Descartes.

Descartes formule si souvent cette étrange doctrine dans ses ouvrages, qu'il est impossible de l'en disculper. Voici quelques-uns de ces passages : « Y a-t-il rien de soi plus clair et plus ma-» nifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire, un être » souverain et parfait ?... Quoique pour bien concevoir cette vé-» rité j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois, » à présent, je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que » tout ce qui me semble le plus certain ; mais outre cela je re-» marque que la certitude de toutes les autres choses en dépend » si absolument, que sans cette connaissance il est impossible » de pouvoir jamais rien savoir parfaitement [2]. Je dois exami-» ner s'il y a un Dieu sitôt que l'occasion s'en présentera, et si » je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être » trompeur ; car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne » vois pas que je puisse être certain d'aucune chose [3]. » En ef-

1 *Œuv. inédit. d'Abélard, par Cousin*. Paris, 1836, Introd., p. 4, 5, 6.
2 *Médit.* 5. — *Œuv.*, tom. 1, p. 318.
3 *Médit.* 3. — *Œuv.*, tom. 1, p. 266.

fet: « Comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans » les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il » (Dieu) n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que » je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les » côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus » facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela [1]? » J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier » principe, duquel j'ai déduit très-clairement les suivants, à sa- » voir, qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au » monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé » notre entendement de telle nature, qu'il se puisse tromper au » jugement qu'il fait des choses, dont il a une perception fort » claire et fort distincte [2]. Pour ce qui regarde la science d'un » athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec cer- » titude et assurance; car comme j'ai déjà dit ci-devant, d'au- » tant moins puissant sera celui qu'il reconnaîtra pour l'auteur » de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa » nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe même » dans les choses qui lui semblent très-évidentes; et jamais il » ne pourra être délivré de ce doute, si premièrement il ne re- » connaît qu'il a été créé par un Dieu, principe de toute vérité, » et qui ne peut être trompeur [3]. » D'où il suit (c'est-à-dire, de la véracité divine), « que la faculté de connaître qu'il nous a » donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit ja- » mais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle aperçoit, » c'est-à-dire, en ce qu'elle connaît clairement et distinctement; » parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trom- » peur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux » pour le vrai lorsque nous en usons bien [4]. Cela même que » j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que » nous comprenons très-clairement et très-distinctement sont

1 *Médit.* 1. — *Œuv.*, tom. I, p. 240, 241.
2 *Les princ. de la phil.*, tom. III, p. 19.
3 *Œuv.*, tom. II, p. 342.
4 *Ibid.*, tom. III, p. 82.

» toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et » qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient » de lui : d'où il suit que nos idées ou notions étant des choses » réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont » claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies... » Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de » réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et » distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison » qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies [1]. » A propos de cet axiôme : les trois angles d'un triangle rectiligne sont égaux à deux droits, voici comme il s'exprime : « Il se » peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y » ait un Dieu; car je puis me persuader d'avoir été fait tel par » la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les » choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de » certitude; ou principalement que je me ressouviens d'avoir » souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, » lesquelles d'autres raisons m'ont par après porté à juger abso- » lument fausses. Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, » pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes » choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et » qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois claire- » ment et distinctement ne peut manquer d'être vrai; encore » que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela » être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne » de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut » apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révo- » quer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science [2]. » Ainsi je reconnais très-clairement que la certitude et la vérité » de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai » Dieu; en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais sa- » voir parfaitement aucune autre chose [3]. »

1 V. *Disc. de la méth.* — *Œuv.*, tom. I, p. 165.
2 *Médit.* 5. — *Œuv.*, tom. I, p. 319, 320.
3 *Ibid.*, p. 321.

Pour pallier le cercle vicieux, Descartes s'embarrasse dans des distinctions puériles et dans d'évidentes contradictions. Il distingue les conclusions des principes, puis il établit que les unes et non les autres tirent leur certitude de l'existence de Dieu. « Où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si » nous ne connaissons premièrement que Dieu existe : j'ai dit » en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces » conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit,* » *lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons ti-* » *rées*. Car la connaissance des premiers principes ou axiômes » n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. » Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses » qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun » syllogisme : et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis* ou » *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme » par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose » connue de soi, il la voit par une simple inspection de l'esprit : » comme il paraît de ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, il » aurait dû auparavant connaître cette majeure : *tout ce qui* » *pense est* ou *existe ;* mais au contraire elle lui est enseignée de » ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense » s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former » les propositions générales de la connaissance des particu- » lières [1]. » Il répète ailleurs la même doctrine [2]. Mais comment concilier cette distinction avec tous les endroits où il dit en général que l'homme ne peut être certain *même des choses qui lui paraissent les plus évidentes*; qu'il ne peut connaître rien de certain, à moins d'avoir la connaissance de la véracité divine? et dans ces passages, Descartes n'établit aucune différence entre les axiômes et les démonstrations [3]. Du reste, voici ce qu'on peut répondre à ce sophisme puéril : 1° l'homme qui se souvient d'avoir clairement perçu les raisons démonstratives d'un théo-

1 *Œuv.*, tom. I, p. 426, 427.

2 *Ibid.*, tom. III, p. 71, 72; tom. VIII, p. 220, 221, 222.

3 *Ibid.*, tom. I, p. 435; tom. II, p. 342.

rème, eût-il oublié ces raisons, ne peut pas pour cela douter de la conclusion, à moins qu'il ne révoque en doute la véracité de la mémoire et son identité personnelle, deux choses nécessaires cependant pour dire : *Je pense, donc je suis*, et pour former un jugement quelconque. 2° Si l'on veut supposer que Dieu peut nous tromper, en nous faisant croire que nous avons perçu comme vraie, et avec pleine évidence, une chose fausse, on peut faire la même hypothèse, lors même que les raisons sont présentes à notre esprit. Car l'erreur possible sur un point, l'est sur tous les autres, quand il s'agit de choses entre lesquelles il y a parité manifeste. Et cela est d'autant plus facile à concevoir, que, selon Descartes, Dieu peut changer comme il lui plaît les axiômes mathématiques et métaphysiques.

Spinosa écrivit une exposition de la doctrine cartésienne. Bien que ce fût son premier ouvrage, et comme un essai de ses forces, il ne pouvait se contenter de pareils subterfuges; aussi il tenta de faire disparaître le cercle vicieux, en modifiant la doctrine de son maître, et s'il ne réussit pas dans cette entreprise, du moins sa manière de raisonner est de beaucoup supérieure à celle de Descartes, et il prouve que, même dans l'art du sophisme, le génie né pour les hautes spéculations sait montrer ce qu'il vaut [1].

NOTE 62, P. 340.

Examen de l'opinion de Descartes, que Dieu peut changer les essences des choses.

Il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur quelques passages où Descartes expose cette belle doctrine. Elle est une conséquence nécessaire du paralogisme précédent, qui fait dépendre la légitimité de l'évidence de la véracité divine. Dans la réponse aux six objections, notre philosophe dit expressément que Dieu

1 SPINOZA, *Desc., Princ. phil. more geom. dem.*, part. 1. — SPINOZA, *Op., ed. Paulus*, tom. I, p. 8, 9, 10.

« n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux » à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire » autrement; » mais bien « d'autant qu'il a voulu que les trois » angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux » droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas » être autrement, et ainsi de toutes les autres choses [1]. » Puis il fait dépendre du libre arbitre de Dieu le bien et le mal moral [2] : opinion qui est la pure doctrine de Hobbes, sauf le fatalisme.

« Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on » voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne » dépende de lui, non-seulement de tout ce qui subsiste, mais » encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vé- » rité qui n'en dépendent; autrement, comme je disais un peu » auparavant, il n'aurait pas été tout-à-fait indifférent à créer les » choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de » bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute dé- » terminé à faire ce qui était de meilleur; mais tout au contraire, » parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au » monde pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, *elles* » *sont très-bonnes*, c'est-à-dire, que la raison de leur bonté dé- » pend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de » demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les » autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépen- » dent de Dieu; car les genres des causes ayant été établis par » ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de cau- » salité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui au- » raient point donné de nom; mais néanmoins ils lui en ont » donné un, car elle peut être appelée efficiente : de la même » façon que la volonté du roi peut être dite la cause efficiente de » la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais » seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est » aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute » éternité que deux fois quatre n'eussent pas été huit, etc...;

1 *Œuv.*, tom. II, p. 348, 349.
2 *Ibid.*

» car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela : » mais puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien » ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui » ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très-facile d'ordonner » tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas » comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, » ce serait une chose tout-à-fait contraire à la raison de douter » des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quel- » ques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne » voyons point que nous devions comprendre. Ainsi donc il ne » faut pas penser que *les vérités éternelles dépendent de l'entende- » ment humain ou de l'existence des choses,* mais seulement de » la volonté de Dieu qui, comme un souverain législateur, les a » ordonnées et établies de toute éternité [1]. » 1° Descartes confond dans ce passage la *raison* avec la *cause;* il ne s'aperçoit pas que si Dieu est la raison de toute vérité, il n'est pas la cause de toute vérité, c'est-à-dire, de lui-même. 2° Il retombe dans son cercle vicieux, et il justifie les sceptiques; car si le contraire de la vérité apodictique est possible à Dieu, il est impossible à l'homme d'être certain de cette vérité et de Dieu. 3° Il fait une hypothèse qui se détruit d'elle-même; car si Dieu pouvait *ab æterno* altérer la vérité absolue, il aurait pu également s'anéantir lui-même, être et n'être pas à la fois : cette dernière étrangeté n'est pas plus impossible que l'autre.

Voici quelques lignes d'une lettre au P. Mersenne : « Je ne » laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions » métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités » métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été » établies de Dieu, et en dépendent entièrement aussi bien que » tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu » comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx » et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépen- » dantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de » publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la na-

1 *Œuv.*, tom. II, p. 353, 354, 355.

» ture, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume..... On » vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait » changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre » que oui, si sa volonté peut changer; mais je les comprends » comme éternelles et immuables, et moi je juge le même de » Dieu. Mais sa volonté est libre : oui, mais sa puissance est in- » compréhensible, et généralement nous pouvons bien assurer » que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, » mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas » comprendre, car ce serait témérité de penser que notre ima- » gination a autant d'étendue que sa puissance [1]. » Nous disons que Dieu ne peut faire l'absurde ni détruire sa puissance infinie et sa propre essence; Descartes dit qu'il le peut; où est, je vous prie, la témérité? Il dit au même Mersenne dans une autre lettre : « Pour les vérités éternelles, je dis de rechef, que » *sunt veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles co-* » *gnoscit, non autem contra veras a Deo cognosci, quasi inde-* » *pendenter ab illo sint veræ.* Et si les hommes entendaient » bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire » sans blasphême que la vérité de quelque chose précède la » connaissance que Dieu en a; car en Dieu ce n'est qu'un de » vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid* » *velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.* Il ne faut » donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates* » *essent veræ*, car l'existence de Dieu est la première et la plus » éternelle des vérités qui peuvent être, et la seule d'où pro- » cèdent toutes les autres..... puisque Dieu est une cause dont » la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et » que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connais- » sance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à » cette puissance incompréhensible [2]. » Il y a dans ce passage du vrai et du faux. 1° Il est vrai que Dieu est la première vérité; c'est justement pour cela que le système cartésien est faux, lui

1 *Œuv.*, tom. VI, p. 109, 110.
2 *Ibid.*, p. 131, 132, 133.

qui place la première vérité dans l'homme. 2° Il est vrai que toutes vérités dépendent de la nature de l'Etre divin, et qu'elles sont ce qu'elles sont, parce que Dieu les connaît comme telles. Mais il est vrai en même temps que Dieu les connaît parce qu'elles sont vérités; et ici il n'y a point de cercle vicieux. Car les vérités éternelles sont Dieu lui-même, et l'on peut dire d'elles en les considérant par rapport à Dieu, ce qu'on peut dire de Dieu, par rapport à lui-même. Or, il est rigoureusement vrai de dire que Dieu se connaît parce qu'il est, et qu'il est parce qu'il se connaît, la connaissance en Dieu étant identique à l'essence. 3° Il est vrai que toutes les vérités dépendent de la volonté divine, en ce sens que dans l'essence divine la volonté s'identifie avec l'intelligence; il est vrai même que toutes les vérités dépendent de la liberté divine, à condition qu'on entende sous le nom de liberté la simple exemption de toute coaction extérieure, mais non l'exemption d'une nécessité intrinsèque. 4° Mais il est faux que le vrai dépende de la volonté et de la liberté divines, de la même manière que les choses contingentes et extrinsèques à la divine nature; il est faux, par conséquent, que Dieu puisse à sa fantaisie l'altérer, le changer, le détruire, parce qu'il s'identifie avec l'essence même de Dieu. Ainsi toutes les fois qu'on affirme que les vérités éternelles dépendent de Dieu, on joue sur une équivoque, si l'on ne fait pas soigneusement cette distinction, et si l'on confond ensemble les choses les plus différentes, comme Descartes a coutume de faire.

En voici une nouvelle preuve que je trouve dans une lettre adressée à un anonyme : « Vous me demandez *in quo genere* » *causæ Deus disposuit æternas veritates :* je vous réponds que » c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toute chose, c'est-à-» dire, *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi » bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures; » or, cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, » lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les » rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes » choses, et que ces vérités sont quelque chose, et, par consé» quent, qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non

» pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut » savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre » âme, étant finie, ne le puisse comprendre ni concevoir : de » même que nous pouvons bien toucher avec les mains une » montagne, mais non pas l'embrasser, comme nous ferions un » arbre ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point » la grandeur de nos bras ; car comprendre c'est embrasser de » la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher » de la pensée [1]. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à » créér ces vérités » (créer la vérité! grand Dieu!) « et je dis » qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes » les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, » comme de ne pas créer le monde : et il est certain que ces » vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son es- » sence que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu » a fait pour les produire; je dis que *ex hoc ipso*, *quod illas ab* » *æterno esse voluerit intellexerit*, *illas creavit*, ou bien (si vous » n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses), *illas* » *disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vou- » loir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, » *ne quidem ratione* [2]. » Il est impossible d'être plus clair.

Un autre anonyme objectait à Descartes que, d'après ses principes, Dieu pourrait changer les vérités mathématiques et métaphysiques. Le philosophe lui répond ainsi : « Quand il est ques- » tion des choses qui regardent Dieu ou l'infini, il ne faut pas » considérer ce que nous en pouvons comprendre (puisque » nous savons qu'elles ne doivent pas être comprises par nous), » mais seulement ce que nous en pouvons concevoir ou at- » teindre par quelque raison certaine [3]. » Cette singulière modestie se dévoile encore dans une lettre adressée à Arnauld :

1 Il faut avouer que la *catalepsie* des stoïciens et leurs symboles de la paume de la main et du poing étaient plus propres à faire *comprendre* la compréhension que les métaphores de Descartes.

2 *Œuv.*, tom. VI, p. 307, 308.

3 *Ibid.*, tom. VIII, p. 278.

« Il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle » est impossible à Dieu ; car tout ce qui est vrai et bon étant » dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que » Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et » deux ne fassent pas trois, etc. ; mais je dis seulement qu'il » m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir » une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne » fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses im- » pliquent contradiction en ma conception [1]. » Peut-on imaginer un théologien plus scrupuleux et plus respectueux ? Par malheur, ni les Pères de l'Eglise, ni les docteurs de l'école, ni les maîtres en la science divine n'ont eu cette réserve particulière à notre philosophe. Il en fait lui-même la remarque dans une lettre à Isaac Beecman : « C'est la coutume des philosophes et » même des théologiens, toutes les fois qu'ils veulent montrer » qu'il répugne tout-à-fait à la raison que quelque chose se » fasse, de dire que Dieu même ne la saurait faire; et pour » ce que cette façon de parler m'a toujours semblé trop hardie, » pour me servir de termes plus modestes......, où les autres » diraient que Dieu ne peut faire une chose, je me contente » seulement de dire qu'un ange ne la saurait faire [2]. » Cette réplique me semble exquise autant qu'il est possible ; les anges auraient certainement tort de s'en plaindre.

« Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et in- » différent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois » angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généra- » lement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on » la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu » ne peut avoir aucunes bornes, puis aussi en considérant que » notre esprit est fini et créé de telle nature qu'il peut conce- » voir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véri- » tablement possibles, mais non pas de telle sorte qu'il puisse » aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu

1 *Œuv.*, tom. x, p. 163, 164.
2 *Ibid.*, tom. vi, p. 158, 159.

» rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impos-
» sibles. Car la première considération nous fait connaître que
» Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les
» contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par consé-
» quent il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que,
» bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le
» comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable.
» Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent né-
» cessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement vou-
» lues, car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent
» nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être né-
» cessité à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions
» qui sont si évidentes, que nous ne pouvons les représenter à
» notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles
» comme celles que vous proposez : que Dieu aurait pu faire que
» les créatures ne fussent point dépendantes de lui; mais nous
» ne nous les devons point représenter pour connaître l'immen-
» sité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou prio-
» rité entre son entendement ou sa volonté; car l'idée que nous
» avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule ac-
» tion toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augus-
» tin expriment fort bien: *Quia vides ea, sunt*, etc., pour ce que en
» Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose [1]. » Il viendra peut-être ici à l'esprit de quelqu'un de faire cette question: parmi les *contradictions si évidentes* qui se présentent à nous, ne trouvons-nous pas celle de l'athéisme? En conséquence, Descartes n'a-t-il pas remarqué que, d'après ces principes, Dieu devrait pouvoir, en vertu de sa toute-puissance, s'anéantir lui-même, et donner désormais raison aux athées? Je ne sais si le profond génie de Descartes était capable de soulever cette objection; mais je trouve qu'un de ses correspondants la lui a faite. Descartes lui répond, qu'en effet: « il répugne que Dieu se puisse priver de
» sa propre existence, ou qu'il la puisse perdre d'ailleurs [2]. »

1 *OEuv.*, tom. IX, p. 170, 171, 172.
2 *Ibid.*, tom. VIII, p. 416.

La concession n'est pas mince, puisque Descartes y renonce à la logique. Il est vrai que ces sortes de sacrifices ne coûtent pas beaucoup au philosophe français. Mais quelle raison apporte-t-il pour légitimer sa réponse? Peut-être va-t-il dire que c'est là la plus grande des contradictions; que détruire est un acte d'impuissance; que si la toute-puissance divine était capable de suicide, elle ne serait plus toute-puissance; que le contraire de l'absolu, n'étant pas possible, ne peut jamais être réalisé, etc? Bah! toutes ces raisons sont des vétilles; sans compter qu'elles prouvent trop, parce qu'elles tendent à prouver qu'il est impossible à Dieu de faire des choses contradictoires. Descartes est trop prudent pour donner de semblables raisons; il n'a garde de présenter une verge pour se faire fouetter. Il se contente donc de dire que « ce serait une imperfection en Dieu » de se pouvoir priver de sa propre existence [1]. » Voyez comme il est discret! Dieu ne peut pas s'anéantir: nous pouvons là-dessus dormir tranquilles, sans craindre de voir se vérifier le fameux songe de Jean Paul Richter. Mais savez-vous pourquoi? C'est parce que, si par caprice Dieu voulait s'anéantir, il serait un peu moins parfait qu'auparavant.

Nous avons vu plus haut que Descartes confond *la raison* avec la *cause efficiente*. Cette confusion d'idées contribua à le jeter dans l'erreur si puérile dont il vient d'être parlé, et elle nous fournit la preuve que Descartes n'avait pas grand souci des notions les plus élémentaires de la science, quand il étudiait tout jeune au collége de la Flèche. Elle revient dans plusieurs endroits de ses ouvrages, où il explique cette étrange idée, que Dieu « fait en » quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la » cause efficiente à l'égard de son effet [2]. » Antoine Arnauld, malgré son indulgence pour notre philosophe, ne peut retenir ses exclamations, en l'entendant formuler une pareille balourdise. *Sane mirum mihi videtur et falsum* [3], dit-il. Je suis fâché

1 *Œuv*, tom. VIII, p. 416.
2 *Ibid.*, tom. I, p. 382.
3 ARNAULD, *Œuv.*, tom. XXXVIII, p. 24.

que la réponse de Descartes sur ce point soit trop longue pour être citée en entier [1]. Il y dit, entre autres choses : « Je pense » qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la » cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne » pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu. Or, nous ne pourrons nous en servir, si nous » ne donnons licence à notre esprit de rechercher les causes » efficientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en » excepter Dieu même ; car pour quelle raison l'excepterions-» nous de cette recherche, avant qu'il ait été prouvé qu'il » existe [2] ? » C'est justement parce qu'on doit rechercher la cause efficiente de toute chose contingente, qu'on ne peut chercher la cause des choses nécessaires, la cause de la cause des contingents. Le mot *cause* accuse un rapport extrinsèque à l'égard de l'effet, et non à l'égard de la chose elle-même, considérée comme causatrice. La cause efficiente, prise en elle-même, est substance et non cause ; ainsi la première cause est l'Etre dans son rapport avec l'existant, qui est son effet. Ainsi, bien loin d'éclaircir et de renforcer la preuve ontologique, la *licence* que Descartes veut donner à son esprit affaiblit et obscurcit cette preuve, en lui donnant la forme d'un paralogisme. « Il » est nécessaire de montrer que entre la *cause efficiente* proprement dite et *point de cause*, il y a quelque chose qui tient » comme le milieu ; à savoir, l'*essence positive d'une chose*, à » laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut » étendre, en la même façon que nous avons coutume d'étendre » en géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande » qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite ; ou le » concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de » côtés, au concept du cercle [3]. » Il serait à désirer qu'au lieu de *donner licence à son esprit*, l'auteur de ces lignes l'eût assujéti à cette discipline sévère qui empêche la confusion des

1 ARNAULD, *Œuv.*, tom. XXXVIII, p. 49, 52 - 59.
2 *Ibid.*, p. 54.
3 *Ibid.*, p. 55.

idées disparates et l'abus des mots. Il n'y a aucune analogie entre l'idée de *cause* et l'idée d'*essence*, puisque la première signifie une relation extrinsèque (possible ou réelle), et rien de plus. Les exemples tirés des mathématiques ne viennent pas mieux à la question. L'identité de la courbe infinie avec la ligne droite, et du polygone infini (et non indéfini, comme dit Descartes; car dans ce cas, où en serions-nous ?) avec le cercle, représente une idée vraie hypothétiquement, c'est-à-dire, supposé l'espace infini, et elle a la même valeur que le concept sublime de saint Bonaventure, répété depuis par Jordan Bruno, et ensuite par Pascal : saint Bonaventure symbolise Dieu sous l'image d'une « *sphæra intelligibilis, cujus centrum est ubique,* » *et circumferentia nusquam* [1]. » Descartes n'a point remarqué que le milieu entre la négation de toute cause et la cause est précisément l'idée de *raison*. « On peut demander de chaque » chose, si elle est *par soi*, ou *par autrui* [2]. » — Oui, certainement, pourvu que la particule *par* indique la *raison* et non la *cause*. Toute chose doit avoir une *raison*, mais non une *cause*. La raison suffisante d'une chose devient cause, toutes les fois que cette raison ne se trouve pas dans la chose elle-même, mais dans une substance distincte et extrinsèque à elle. Ainsi Dieu est à la fois cause et raison du monde, parce qu'il n'est pas le monde. Mais il est raison et non cause de lui-même, parce que Dieu est Dieu. Quand il s'est défini lui-même, en disant : *Je suis celui qui suis* [3], il a exprimé la raison et non la cause de sa propre existence. Leibniz a parfaitement remarqué la grande différence qui sépare ces deux idées, lorsqu'il a établi son grand principe de la raison suffisante; mais il avait une bien autre doctrine, et une tête bien autrement philosophique que le pauvre Descartes.

A propos de Leibniz, je me rappelle qu'il traite fort plaisam-

1 *Itip. ment. in Deum*, cap. 5. — *Op., Mogunt.*, tom. VII, p. 133. — BRUNO, *Op.*, Lips., 1830, tom. I, p. 94.

2 ARNAULD, tom. XXXVIII, p. 54.

3 *Exod.*, 3, 14.

ment l'opinion des cartésiens sur la mutabilité des essences ; mais il trouve cette idée si singulièrement absurde, qu'il doute si Descartes, en la professant, a voulu parler sérieusement [1]. Voici en quels termes il formule ce doute : « Ego ne hoc quidem mihi persuadere possum, Cartesium ita serio sensisse, » quamvis sectatores credulos habuerit, qui magistrum bona » fide secuti sunt, quo ipse duntaxat ire simulabat ? crediderim » hic astum aut stratagema philosophicum Cartesii subesse, » captantis aliqua effugium, uti, dum viam reperit negandi » terræ motum, cum tamen esset Copernico devotissimus. Suspicor virum ad insolitum alium loquendi modum a se invectum respexisse, quo dicebat, ad firmationes et negationes, » et universim interna judicia, operationes esse voluntatis. » Atque hoc artificio veritates æternæ quæ ad auctoris hujus » tempora fuerant intellectus divini obiectum, extemplo voluntati ejus obiici cæperunt. Atqui actus voluntatis, sunt liberi. » Ergo Deus est causa libera veritatum. En tibi nodi totius solutionem? *Spectatum admissi.* Exigua significationis vocum innovatio omnes has turbas peperit. Verum si veritatum necessariarum adfirmationes forent actiones voluntatis perfectissimi » spiritus, actiones hæ nihil minus forent quam liberæ; nihil » enim hic est quod eligatur [2]. » Leibniz est trop charitable ; il me semble l'avoir bien prouvé, et il ne faudrait pas s'en tenir au *spectatum admissi* du poète latin.

NOTE 63, P. 342.

Véritable idée de la philosophie de Socrate et de Platon.

Pour se former une juste idée de la philosophie de Socrate et de Platon, il est nécessaire de la considérer comme un retour rationnel vers la religion primitive, c'est-à-dire, vers les an-

1 *Tentam. theod.*, n. 185. *Op. omn., ed Dutens,* tom. I, p. 266.
2 *Tentam. theod.*, n. 186.

tiques enseignements des prêtres. Si au contraire on suit l'opinion des interprètes modernes, qui la considèrent comme un simple travail de l'entendement individuel, il sera impossible d'obtenir le véritable sens, et il faudra admettre comme plausibles les commentaires les plus absurdes. Citons en un exemple. M. Cousin n'a pas saisi l'idée de l'Eutyphron ; il croit voir dans ce livre un combat de la morale philosophique abstraite, telle que l'entendent les modernes et Kant en particulier, contre la religion positive [1]. Or ce dialogue représente au contraire le procès entre la vraie religion et la fausse, entre la morale ontologique du monothéisme révélé et la morale psychologique et changeante du polythéisme. Le Saint de Platon et de Socrate n'est pas l'Honnête abstrait des modernes, c'est l'Honnête concret, c'est-à-dire, le Divin considéré dans la conscience. Quand Socrate disait : le bien n'est pas saint parce qu'il plaît à Dieu, mais il plaît à Dieu parce qu'il est saint, il n'opposait pas à Dieu une idée abstraite, mais il plaçait en face de la véritable notion de Dieu, une idée fausse de l'Etre divin. Socrate mit en opposition la véritable Divinité, c'est-à-dire, l'Etre, et les dieux d'Eutyphron, qui ont la nature des existences et sont les forces personnifiées de l'ordre naturel. Les philosophes antérieurs avaient cherché le Divin dans la nature ; Socrate le cherche dans la conscience, et c'est en cela qu'il semble se distinguer des Pythagoriciens et des Eléates. Mais s'il change le lieu, qu'on me permette cette expression, il ne change pas l'objet de ses investigations ; quiconque croit que la base de sa philosophie est purement subjective, qu'il part de la morale purement psychologique, celui-là me paraît complètement ignorer la véritable intention de l'illustre sage d'Athènes. L'ontologie de la morale est le point de départ de la philosophie socratique, comme l'ontologie de la nature était celui des systèmes antérieurs.

1 *Œuv. de Platon*, tom. I, p. 3 - 7.

NOTE 64, P. 342.

Sur les idées innées de Descartes.

Nous avons vu précédemment que Descartes admettait dans l'homme certaines idées innées, qui n'ont aucune valeur hors de son esprit. Voici un passage des Principes où il exprime clairement cette opinion : « De même, le nombre que nous considérons en général. . . . . n'est point hors de notre pensée, » non plus que toutes ces autres idées générales que, dans » l'école, on comprend sous le nom d'universaux, qui se » font de cela seul que nous nous servons d'une même idée » pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre » elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous » un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, » ce nom est aussi universel [1]. » Ainsi Descartes est conceptualiste, c'est-à-dire, fauteur d'une opinion qui n'est au fond qu'une variante du nominalisme. Il est donc clair que ses idées innées diffèrent du tout au tout de celles de Platon.

NOTE 65, P. 343.

Sur un mot de Thomas.

Le panégyriste de Descartes, Thomas élève jusqu'au ciel les erreurs fondamentales et la mauvaise méthode de son héros ; puis, dans un mouvement oratoire, plutôt comique qu'éloquent, il ajoute : « Ferai-je voir ce grand homme, malgré la circon- » spection de sa marche, s'égarant dans la métaphysique, et » créant son système des innées [2]. » Telle est la valeur philoso-

1 *Les princ. de la phil.*, part. I. *Œuv.*, tom. III, p. 99, 100.
2 *Eloge de Descartes.*

phique de ce rhéteur : à son avis, le seul tort du pauvre Descartes est d'avoir mélé à son système un peu de vérité. N'est-ce pas une magnifique invention que celle de ce rhéteur attribuant *la circonspection* à *la méthode* la plus téméraire et la plus folle que l'esprit humain ait jamais imaginée? Du reste, Thomas nous donne la mesure de son talent philosophique, quand il dit, en parlant des systèmes métaphysiques de Leibniz : « Ils semblent » plus faits pour étonner et accabler l'homme, que pour l'éclai- » rer. » Il y a bien peu de livres faits pour *accabler* et *étonner* le lecteur autant que la science de cet écrivain bouffi, qui, pourtant, disons-le pour rendre hommage à la vérité, était un des meilleurs esprits de son temps.

NOTE 66, P. 343.

Passage de Leibniz sur le je pense *de Descartes.*

« De dire : *Je pense, donc je suis,* ce n'est pas prouver propre- » ment l'existence par la pensée, puisque penser et être pen- » sant est la même chose ; et dire : *Je suis pensant* est déjà dire : » *Je suis.* Cependant, vous pouvez exclure cette proposition du » nombre des axiômes avec quelque raison, car c'est une pro- » position de fait, fondée sur une expérience immédiate, et ce » n'est pas une proposition nécessaire, dont on voie la néces- » sité dans la convenance immédiate des idées. Au contraire, » il n'y a que Dieu qui voie comment ces deux termes *moi* et » *l'existence* sont liés, c'est-à-dire, pourquoi j'existe [1]. »

NOTE 67, P. 345.

Le siècle actuel continue le précédent.

Quoi qu'en pensent et quoi qu'en disent un grand nombre, le

1 LEIBNIZ, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. IV, ch. 7. — *Œuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 376, 377.

XIXe siècle continue légitimement le précédent; c'est toujours la même légèreté d'esprit, la même frivolité dans la science, l'égoïsme du cœur, la bassesse des sentiments, et le même sensualisme, qui dominent en pratique et en théorie, dans la littérature et les sciences. La mode et le besoin de la nouveauté font crier généralement contre le siècle passé; on s'en va à la recherche de systèmes nouveaux, en essayant de rajeunir cette vieille manie de l'encyclopédisme; mais si les apparences ont changé, le fond est toujours le même. Le psychologisme et le sensisme dominent toujours en philosophie et en religion: Jouffroy et Cousin sont, quant au principe général de leurs systèmes, disciples de Condillac, comme Condillac l'était de Locke, et Locke de Descartes. S'ils ont transplanté en France les idées écossaises et allemandes, cela n'a pas servi beaucoup à modifier essentiellement l'ensemble et la marche des sciences spéculatives, puisque ces idées d'emprunt avaient été viciées dès leur origine. Que s'il y a entre les deux siècles quelque différence, je crois que nos contemporains n'ont pas à s'en louer. Autant les écrivains du XVIIIe siècle sont au-dessous de ceux du précédent, autant plusieurs d'entre eux l'emportent sur les nôtres. Rousseau et Montesquieu ne peuvent être mis en parallèle avec Pascal et Bossuet; mais quel auteur français de ce temps-ci comparera-t-on, soit pour le génie, soit pour l'éloquence, la vigueur de logique, et même le talent du paradoxe, à l'auteur du *Contrat social* et à celui de l'*Esprit des lois*?

NOTE 68, P. 349.

Passage de Stewart sur les absurdités enseignées par les philosophes.

« Je me rappelle toujours le ridicule auquel s'est exposé Sé-
» nèque en prenant la peine de réfuter les stoïciens qui avaient
» prétendu autrefois que *les vertus fondamentales étaient des*

» *animaux*. Qu'on examine de près cette absurdité toute grossière, tout incroyable qu'elle paraît au premier coup d'œil, » et l'on trouvera qu'elle n'est pas plus déraisonnable que les » différents dogmes qui de nos jours ont reçu l'approbation des » savants [1]. » Cela est vrai surtout des opinions et des dogmes qui ont cours dans les sciences philosophiques.

NOTE 69, P. 351.

Passage de M. Cousin sur les fortes études.

« Ce qu'il faut aux jeunes gens, Messieurs, ce sont des livres » savants et profonds, même un peu difficiles, afin qu'ils s'accoutument à lutter avec les difficultés, et qu'ils fassent ainsi » l'apprentissage du travail et de la vie ; mais en vérité c'est pitié que de leur distribuer sous la forme la plus réduite et la » plus légère quelques idées sans étoffe, de manière à ce qu'en » un jour un enfant de quinze ans puisse apprendre ce petit » livre, le réciter d'un bout à l'autre et croire savoir quelque » chose de l'humanité et du monde. Non, Messieurs ; les » hommes forts se fabriquent dans les fortes études ; les jeunes » gens qui parmi nous se sentent de l'avenir, doivent laisser » aux enfants et aux femmes les petits livres et les bagatelles » élégantes : ce n'est que par l'exercice viril de la pensée que » la jeunesse française peut s'élever à la hauteur des destinées » du XIXe siècle [2]. » J'ai voulu citer ces belles et sages paroles de M. Cousin, et parce qu'elles me paraissent dignes d'être entendues et d'être méditées autant par la jeunesse italienne que par la jeunesse française, et aussi parce qu'elles condamment de la manière la plus formelle cette fureur de généraliser à tort et à travers, et cette fausse philosophie de l'histoire, en vogue aujourd'hui dans tous les pays civilisés de l'Europe.

1 STEWART, *Ess. phil.*, trad. par Huret, ess. 4.
2 COUSIN, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

NOTE 70, P. 356.

Sur la religion de Napoléon.

Napoléon mourut catholique. S'il faut en croire M. Thiers, voici pourquoi : « Quoique élevé en France, il était né au milieu » de la superstition italienne ; il ne partageait pas ce dégoût de » la religion catholique si profond et si commun chez nous à la » suite du XVIII° siècle [1]. » Ce passage est délicieux ; il m'en rappelle un autre de Tacite (l'historien français ne peut trouver mauvais qu'on le lui compare). L'auteur latin parle des Juifs : « Ægypti pleraque animalia, effigiesque compositas venerau» tur ; Judæi mente sola, unumque Numen intelligunt : profa» nos qui Deum imagines mortalibus materiis in species homi» num effingant. Summum illud et æternum neque mutabile » neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum » templis sinunt. Non regibus hæc adulatio, non Cæsaribus » honor [2]. »

Après avoir écrit ces magnifiques paroles, Tacite appelle le culte des Juifs une superstition, et il se plaint de ce qu'Antiochus Epiphane n'a pas pu le détruire, en y substituant l'idolâtrie grecque [3]. Peu après, il répète que c'est *une nation superstitieuse et non pas religieuse*. Et pourquoi ? Parce que les Juifs ne conjurent pas les prodiges par des prières et des sacrifices [4]. Il serait curieux d'apprendre ce que c'est que la superstition, selon Tacite et M. Thiers ; il serait curieux d'entendre les arguments par lesquels on peut prouver que la qualification exprimée par ce mot n'appartient pas aux rites d'Antiochus, de Chaumette, de Catherine Théot et de Lareveillère-Lepaux, mais

1 *Hist. de la révol. franc.*, Paris, 1839. *Direct.*, ch. 5, tom. III, p. 465.

2 *Hist.*, V, 5. Au lieu du texte latin, M. Gioberti cite la traduction italienne de Davanzati, qu'il appelle un auteur admirable.

3 *Ibid.*, 8.

4 *Ibid.*, 13.

mais bien à ceux de Moïse, de Jésus-Christ, de Pierre et de ses successeurs. Au reste, M. Thiers est très-large en fait de religion. Il paraît qu'il ne trouve aucune différence essentielle entre le culte catholique et celui de 93. En effet, après avoir décrit une de ces graves et pompeuses solennités en l'honneur de la déesse Raison, voici les réflexions philosophiques qu'il fait : « Quand le peuple est-il de bonne foi ? Quand est-il capable de » comprendre les dogmes qu'on lui donne à croire ? Ordinaire» ment que lui faut-il ? De grandes réunions qui satisfassent son » besoin d'être assemblé, des spectacles symboliques où on lui » rappelle sans cesse l'idée d'une puissance supérieure à la » sienne, enfin des fêtes où l'on rende hommage aux hommes » qui ont le plus approché du bien, du beau, du grand, en un » mot, des temples, des cérémonies et des saints. Il avait ici des » temples, la Raison, Marat et Lepelletier. Il était réuni, il » adorait une puissance mystérieuse, il célébrait deux hommes. » Tous ses besoins étaient donc satisfaits, et il n'y cédait pas » autrement qu'il n'y cède toujours [1]. »

Je crois qu'il serait impossible de trouver tirade plus comique que celle-là ! Marat (que M. Thiers lui-même appelle ailleurs un homme effrayant [2]), Marat mis au nombre de ceux qui *ont le plus approché du bien, du beau et du grand !* mieux encore, mis au nombre *des saints !* Le culte rendu au Christ comparé au culte rendu à un monstre, et cela sans faire soupçonner aucune différence ! Cette tirade est vraiment une perle ; et elle peut servir de pierre de touche pour apprécier la portée d'un auteur et d'un livre. *Ex ungue leonem.*

NOTE 71, P. 363.

Critique de deux opinions de Jouffroy.

Je ne citerai ici que deux passages de Jouffroy : ils suffiront

1 *Convent. nation.*, chap. 15, tom. II, p. 376.
2 *Assembl. législ.*, chap. 4, tom. I, p. 207.

pour montrer clairement l'impuissance du psychologisme à établir même des vérités relatives à l'homme. En traitant des fondements du droit naturel, il passe en revue les différents ordres de faits moraux qui apparaissent dans notre nature, et dont on a voulu faire la base de la morale. Après avoir énuméré les instincts, les idées de plaisir, d'utilité, de bonheur et d'intérêt qui aboutissent à l'état qu'il appelle l'égoïsme, il continue en ces termes :

« Nous ne sommes pas encore arrivés, Messieurs, à l'état » qui mérite particulièrement et véritablement le nom d'état » moral. Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la » raison, d'une découverte qui élève l'homme des idées géné» rales qui ont engendré l'état égoïste à des idées universelles » et absolues. Ce nouveau pas, Messieurs, les morales inté» ressées ne le font pas, elles s'arrêtent à l'égoïsme. Le faire, » c'est donc franchir l'intervalle immense, l'abîme qui sépare » les morales égoïstes des morales désintéressées [1]. » Or, voici comment la raison fait ce pas qui crée la vertu désintéressée, la vraie morale : « Echappant à la considération exclu» sive des phénomènes individuels, elle conçoit que ce qui se » passe en nous se passe dans toutes les créatures possibles, » que toutes ayant leur nature spéciale, toutes aspirent, en » vertu de cette nature, à une fin spéciale, qui est aussi leur » bien, et que chacune de ces fins diverses est un élément » d'une fin totale et dernière qui les résume, d'une fin qui est » celle de la création, d'une fin qui est l'ordre universel, et » dont la réalisation mérite seule aux yeux de la raison le titre » de bien, en remplit seule l'idée, et forme seule avec cette » idée une équation évidente par elle-même, et qui n'ait pas » besoin d'être prouvée. Quand la raison s'est élevée à cette » conception, c'est alors, Messieurs, mais seulement alors » qu'elle a l'idée du bien; auparavant elle ne l'avait pas. Elle » avait, par un sentiment confus, appliqué cette dénomination » à la satisfaction de notre nature, mais elle n'avait pu se

1 *Cours de droit naturel*, Paris, 1834, leçon 2, tom. 1, p. 45.

» rendre compte de cette application, ni la justifier. A la lu-
» mière de sa nouvelle découverte, cette application lui devient
» claire et se légitime. Le bien, le véritable bien, le bien en
» soi, le bien absolu, c'est la réalisation de la fin absolue de
» la création, c'est l'ordre universel. La fin de chaque élé-
» ment de la création, c'est-à-dire, de chaque être, est un
» élément de cette fin absolue; chaque être aspire donc à cette
» fin absolue en aspirant à sa fin, et cette aspiration univer-
» selle est la vie universelle de la création. La réalisation de
» la fin de chaque être est donc un élément de la réalisation de
» la fin de la création, c'est-à-dire, de l'ordre universel. Le
» bien de chaque être est donc un fragment du bien absolu,
» et c'est à ce titre que le bien de chaque être est un bien;
» c'est de là que lui vient ce caractère; et si le bien absolu
» est respectable et sacré pour la raison, le bien de chaque
» être, la réalisation de la fin de chaque être, l'accomplisse-
» ment de la destinée de chaque être, le développement de la
» nature de chaque être, la satisfaction des tendances de chaque
» être, toutes choses identiques et qui ne font qu'un, devien-
» nent également sacrés et respectables pour elle [1]. »

On peut conclure de ce passage que, d'après Jouffroy, 1° la morale doit avoir un motif ou une fin absolue; 2° que cette fin absolue est l'ordre universel. Mais comment peut-on affirmer, je le demande, que l'ordre universel renferme le concept d'absolu? Le tout peut-il avoir une nature essentiellement différente de celle de ses parties? Si chaque être qui fait partie du monde n'a qu'une valeur relative, comment leur ensemble pourrait-il posséder une valeur absolue, dans le sens métaphysique qu'on donne à ce mot, c'est-à-dire, une valeur apodictique, nécessaire, éternelle, immuable? Cette affirmation, le panthéiste seul peut la faire, lui qui déifie l'univers. Mais tant qu'on considérera le monde comme une créature de Dieu, on ne pourra, sans tomber dans la plus évidente contradiction, lui attribuer les propriétés et les priviléges de l'essence di-

1 *Cours de droit nat.*, leçon 2, tom. 1, p. 46, 47.

vine. L'ordre universel est donc tout aussi impuissant à donner un fondement à la morale, que le sont, soit la fin de chaque être, soit le plaisir, l'utilité, l'intérêt, et tous ces autres biens qui se rapportent à l'individu, et que Jouffroy comprend sous le nom général d'égoïsme. Entre l'homme individuel et l'univers, du microcosme au mégacosme, il existe sans doute un intervalle, une différence immenses en degrés, mais non en essence; l'un et l'autre appartiennent au même genre, à l'ordre du créé, du contingent, du relatif, du temporel, du muable, du fini. En somme, le monde n'a pas plus que l'individu le droit d'être égoïste; et si l'homme est tenu de diriger ses actions et son propre bien au bien général, il y est tenu, parce que le bien particulier, comme le bien général, comme tout l'univers, doit se rapporter à une fin condigne qui leur est infiniment supérieure, et qui ne peut se trouver en dehors de l'Etre, leur principe commun.

La notion de fin ne suffit pas à elle seule pour constituer la morale : elle a besoin d'être unie à celle d'obligation, et celle-ci ne doit pas être moins absolue que celle-là. Comment, en effet, l'homme pourrait-il viser à une fin souveraine et lui subordonner son bien propre sans l'idée du devoir ? Et comment concevra-t-il le devoir, s'il n'est pas absolu ? Cette nécessité de l'obligation a été expressément remarquée par Jouffroy, lequel s'exprime ainsi après les paroles déjà citées : « Or, » Messieurs, dès que l'idée de l'ordre a été conçue par notre » raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie » si profonde, si vraie, si immédiate, qu'elle se prosterne de- » vant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire » pour elle, qu'elle l'adore comme sa légitime souveraine, » qu'elle l'adore et s'y soumet comme à sa loi naturelle et » éternelle. Violer l'ordre, c'est une indignité aux yeux de la » raison; réaliser l'ordre, autant qu'il est donné à notre fai- » blesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau motif d'agir » est apparu, une nouvelle règle, véritablement règle, une » nouvelle loi, véritablement loi, un motif, une règle, une loi » qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement,

» qui n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'in-
» voquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur
» et supérieur [1]. » L'illustre professeur admet et rejette en même temps dans ce passage la nécessité de l'obligation. De quel principe en effet dérive-t-elle ? Serait-ce de l'ordre universel en lui même ? Mais cet ordre, n'étant pas absolu, ne peut donner naissance à un devoir absolu, à un vrai devoir. Serait-ce de la *sympathie* qui existe entre cet ordre et notre raison ? Mais la sympathie n'est qu'un instinct relatif, subjectif, incapable dès lors d'engendrer le devoir. Serait-ce de la *beauté* qu'il y a dans cet ordre et dans le soin que nous prenons de lui conformer nos actions ? Mais le beau par lui-même n'est pas le bien moral; il n'est pas obligatoire aux yeux de quiconque ne confond point l'art avec la vertu, l'esthétique avec la science des mœurs. Serait-ce de l'identité qui se trouve entre l'idée rationnelle du bien et l'ordre universel ? Mais cette identité devient chimérique dès là que l'ordre universel n'est pas absolu. Ne pourrait-on pas dire peut-être que l'ordre universel peut apparaître comme absolu en tant qu'il se rattache à un principe supérieur ? Je ne serais pas éloigné d'adopter cette interprétation, si Jouffroy ne l'avait pas expressément exclue et rejetée quand il dit : « L'ordre universel est une loi
» qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement,
» qui n'a pas besoin, pour se faire respecter et reconnaître,
» d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit anté-
» rieur et supérieur. » Il est donc évident que l'on peut, selon l'auteur, trouver le principe de l'obligation absolue sans sortir du créé, c'est-à-dire, du relatif. La contradiction pourrait-elle être plus manifeste et plus sensible ?

Cette contradiction est néanmoins inévitable toutes les fois que se conformant aux règles du psychologisme, l'on veut s'élever aux vérités rationnelles avec l'ensemble des seuls sensibles. L'esprit est dans l'impuissance absolue de s'élever logiquement au-dessus du monde en suivant cette voie; et lorsqu'il

1 *Cours de droit nat.*, leçon 2, tom. I, p. 46, 47.

est parvenu par l'observation de chaque partie à l'observation de l'ensemble, il se trouve nécessairement arrêté dans sa marche, et ne peut s'avancer au-delà. Mais de même que l'immanence de l'intuition ne cesse de produire, jusque dans l'état réfléchi, le concept confus de l'Absolu en soi, ainsi les rapports de l'Absolu avec le libre arbitre et le système général des forces libres, lui donnent la connaissance d'une obligation morale et irréfragable, caractère qu'il se sent dans la nécessité d'appliquer à l'univers, point suprême auquel il lui soit donné d'atteindre, et qu'il est tenu de regarder et d'admettre comme l'Absolu. S'il procède avec une logique hardie et rigoureuse, il devient ainsi panthéiste, et il ne peut éviter le panthéisme qu'en perdant sous le rapport de l'exactitude scientifique, ce qu'il gagne du côté du sens commun. C'est là ce qui est arrivé à Jouffroy : ne pouvant, d'une part, se résoudre à embrasser le panthéisme, et reconnaissant, de l'autre, que l'obligation morale doit être absolue, et, comme telle, provenir d'un principe de même nature, c'est-à-dire, absolu, il fut porté à considérer comme absolu l'ordre universel, sans oser néanmoins le déifier, comme l'avait fait son maître, plus hardi ou moins prudent que lui. De là ce langage vague, incertain, destitué de précision, qui remplace ici un style ordinairement simple et exact; de là ce luxe d'épithètes qu'il s'efforce d'accumuler pour orner et ennoblir sa pensée, comme s'il suffisait, pour transformer le relatif en absolu, de changer les termes, d'attribuer au relatif les qualifications les plus honorables et les plus relevées, et de lui appliquer les titres de *règle*, *de loi sacrée*, *loi belle*, *immuable*..... C'est là néanmoins ce qu'a fait notre auteur dans le passage que j'ai cité. Le même défaut se rencontre dans les raisonnements qui suivent; je crois inutile de les rapporter, parce qu'ils ne sont qu'une simple répétition de ce qui vient d'être dit [1]. Nous avons vu que Jouffroy exclut positivement du concept de l'ordre universel envisagé comme fin morale, toute idée d'un principe antérieur et supé-

[1] *Cours de droit nat.*, leçon 2, tom. I, p. 48 et suiv.

˜. Or, comme on ne peut exclure ce dont on n'a pas l'idée, ˒xclusion prouve à elle seule que l'idée d'un tel principe ˂ente à l'esprit de l'auteur. Il pensait donc à Dieu au ˈı il plaçait exclusivement dans l'ordre créé le prin˒ moral et de l'obligation. La vérité de ce fait ré.eurs de ce qu'il ajoute un peu plus loin : « Cette de l'ordre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le .ernier terme de la pensée humaine. Elle fait un pas de plus » et s'élève jusqu'à Dieu, qui a créé cet ordre universel, et » qui a donné à chaque créature qui y concourt sa constitu» tion, et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à » sa substance éternelle, l'ordre sort de son abstraction méta» physique et devient l'expression de la pensée divine; dès » lors aussi, la morale montre son côté religieux. Mais il » n'était pas besoin qu'elle le montrât pour qu'elle fût obliga» toire. Au-delà de l'ordre notre raison n'aurait pas vu Dieu, » que l'ordre n'en serait pas moins sacré pour elle, car le » rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre sub» siste indépendamment de toute pensée religieuse. Seule» ment, quand Dieu apparaît comme substance de l'ordre, si » je puis parler ainsi, comme la volonté qui l'a établi, comme » l'intelligence qui l'a pensé, la soumission religieuse s'unit à » la soumission morale, et par là encore l'ordre devient res» pectable [1]. » On voit par là comment l'illustre écrivain affirme en même temps que Dieu est le principe de l'ordre moral, et que l'ordre moral est indépendant de Dieu. Car s'il n'en était pas ainsi, si la fin bonne et le devoir qui la prescrit étaient nécessairement rattachés à Dieu, comment pourrait-on connaître la loi et l'obligation, sans avoir la connaissance du législateur? Etrange folie du psychologisme, qui met le réel en contradiction avec la connaissance! Mais comment Jouffroy a-t-il jamais pu savoir qu'il existe un Dieu créateur de l'univers et de l'harmonie qu'il présente, auteur de la loi qui le gouverne et principe de l'obligation qui le soumet à la loi? D'où le sait-il,

1 *Cours de droit nat.*, leç. 2, tom. I, p. 50, 51.

puisque le psychologisme n'a jamais pu lui révéler une seule de ces vérités? C'est ici qu'éclate l'influence de la religion sur ceux mêmes qui la repoussent. Né et nourri dans le sein d'une société chrétienne, le psychologiste moderne admet et emprunte, souvent sans le savoir, plusieurs vérités du christianisme, tout en le rejetant comme culte positif et divin; tandis qu'il croit philosopher par ses seules forces et avec la plus grande indépendance, il ne fait souvent que répéter les dogmes de l'ontologie chrétienne, qu'il a reçus par la parole et la tradition. C'est de là que vient souvent la supériorité des incrédules modernes sur les philosophes païens. Jouffroy nous en fournit dans le passage cité un exemple remarquable : psychologiste et cartésien, il place l'absolu moral dans le monde et le rend indépendant de Dieu; né et élevé dans une société orthodoxe, il rend à Dieu le privilége usurpé par le monde, reconnaît en Lui le véritable Absolu, et exprime, presque sans s'en apercevoir, une de ces vérités étonnantes que connaît l'enfance chrétienne, et que ne pourraient jamais découvrir, en vertu de leurs principes, les plus puissants psychologistes, lors même qu'ils prolongeraient leurs spéculations pendant toute une éternité.

Les vices du psychologisme se font sentir à chaque pas dans les œuvres de Jouffroy; et nonobstant la profondeur et la sagacité de cet écrivain, ils rendent ses analyses souvent imparfaites, défectueuses et superficielles. Ce n'est point à l'ouvrier, mais à l'instrument dont il se sert, qu'on doit attribuer ce défaut. Ce qu'il dit à propos du scepticisme nous en fournit un second exemple. Dans le but de résoudre les objections des sceptiques, Jouffroy commence par distinguer quatre facultés qui concourent dans la formation de la connaissance, savoir : les sens, la raison, le raisonnement et la mémoire. Il ajoute ensuite ce qui suit : « Quand l'une des quatre facultés qui concourent dans la » formation de nos connaissances vient à s'appliquer et à nous » donner la notion qui lui est propre, il est évident que nous » ne croyons et ne pouvons croire à la vérité de cette notion » qu'à une première condition, c'est que nous avons foi à la vé-

» racité native de cette faculté, c'est-à-dire, à sa propriété de » voir les choses telles qu'elles sont; car pour peu que nous en » doutions, il n'y a plus de vérité, plus de croyance possible » pour nous. Et cependant rien ne prouve, rien ne peut prouver » cette véracité native de nos facultés. » Après avoir fait à chaque faculté une application de ces principes, il continue en ces termes : « Donc, Messieurs, le principe de toute certitude et » de toute croyance est d'abord un acte de foi aveugle en la vé- » racité naturelle de nos facultés. Quand donc les sceptiques » disent aux dogmatiques : *Rien ne prouve que vos facultés » voient les choses comme elles sont; rien ne démontre que Dieu ne » les ait pas organisées pour vous tromper*, les Sceptiques disent » une chose incontestable, et qu'il est impossible de nier. C'est » à cette condition que nous croyons [1]. » N'est-il pas étonnant de lire ces paroles dans les œuvres d'un philosophe dogmatique et dans un endroit où il se propose de réfuter les Sceptiques? Ces derniers ne sont certainement pas assez indiscrets pour exiger rien de plus, pour ne pas se contenter d'un dogmatisme qui place dans une *foi aveugle* la racine du vrai, le fondement de toutes nos connaissances. Donc l'assentiment que l'on donne à l'évidence est une foi aveugle ! donc cette pure, cette vive lumière intellectuelle, d'où dérive toute autre lumière, n'est que ténèbres ! donc l'intelligence ne diffère pas de l'instinct, ni la connaissance du sentiment, puisque l'une comme l'autre est sans yeux et sans lumière! donc la première vérité est admise sans raison, parce qu'on la croit sans preuve, tandis qu'au contraire, si elle n'a pas besoin de preuves, c'est parce qu'elle-même sert de preuve à toutes les autres vérités, parce qu'elle est la souveraine raison! Les anciens, il est vrai, et saint Augustin, le Dante et tous les plus profonds penseurs ont dit que l'homme croit à la première vérité, mais par ce mot croyance, ils ont désigné une connaissance qui exclut non l'évidence, mais bien la déduction, parce que celle-ci est nulle là où l'évidence est suprême. Jouffroy n'a pu se dissimuler que donner

1 *Cours de droit nat.*, leç. 9, tom. I, p. 251, 252, 253.

pour base à la certitude une foi aveugle, c'était donner naissance à une terrible difficulté contre toute espèce de certitude. Aussi, après avoir résolu quelques objections de peu de valeur, il conclut que « il resterait démontré que nous pouvons arriver » à la vérité, s'il l'était que nos facultés ont été organisées pour » voir les choses comme elles sont, et non pour en transmettre » d'infidèles images. Revenons maintenant à cette dernière ob» jection[1]. » La réponse qu'il y donne, après l'avoir si longtemps fait attendre, n'est pas longue; elle consiste à dire qu'il n'y en a point. « Je m'empresse de vous le répéter, Messieurs, » à cette objection des Sceptiques, je ne connais aucune réponse » catégorique; il n'existe aucune possibilité de prouver la vé» racité de notre intelligence. » Un peu plus bas, il appelle cette objection une objection *irréfutable* [2].

Que personne ne se permette de rire en voyant le puissant psychologue se débattre dans un si faible réseau. Ce n'est pas l'homme, c'est le système qui a tort. Louez-le plutôt, et admirez sa franchise, qui ne lui permet pas de pallier les défauts de la doctrine qu'il professe, ni de tromper son lecteur, et qui lui inspire un si noble aveu. Parce qu'il va du sujet à l'objet, de la faculté de connaître à la chose connue, le psychologisme ne peut raisonner autrement que Jouffroy; il ne peut croire au vrai scientifique, avant de démontrer la véracité de l'instrument au moyen duquel il saisit la vérité, de l'instrument dont dépend toute sa force. Mais l'ontologiste n'est point ainsi emprisonné dans les étroits sophismes des Sceptiques; il lui faut bien peu de paroles pour s'en débarrasser, et il en a triomphé par ce court raisonnement : « vous voulez qu'avant de croire à la vérité, je démontre la véracité des facultés qui la saisissent. Je le ferais volontiers, si, la vérité une fois ôtée, je savais que j'existe, que je connais, que j'ai certaines facultés, instruments de ma connaissance. Mais tout cela, je ne le sais qu'en vertu de la vérité

1 *Cours de droit nat.*, leçon 9, tom. I, p. 261.

2 *Ibid.*, p. 263. On peut voir aussi la préface des *Œuvres de Th. Reid* depuis la page CLXXXVII jusqu'à la page CXCII. (*N. d. T.*)

qui m'éclaire. Mon esprit ne remonte pas de lui à la vérité, mais il descend de la vérité à lui-même. Ce n'est point mon intelligence qui donne au vrai son autorité, c'est le vrai lui-même, vrai, qui crée mon intelligence, qui l'actualise en la créant, la met en exercice et se manifeste à elle. La vérité n'est pas subjective, mais objective; elle n'est pas l'effet, elle est la cause de mon existence et de ma pensée. Et notez bien qu'en vous disant ces choses, je ne les appuie pas sur mes pauvres et fragiles puissances; je les base sur l'autorité même du vrai, dont la voix les proclame. Je ne fais que répéter, en repensant et en parlant, le verbe idéal qui parle à mon esprit. Cette voix de la vérité qui nous parle, à moi, à vous, à tous les hommes et à toutes les intelligences avec une irréfragable autorité, c'est l'évidence. L'évidence est objective, et non subjective; elle est la créatrice et non la créature de la pensée; la pensée est la vision de l'esprit, l'évidence en est la lumière. Vous désirez que je vous démontre la légitimité de vos puissances, de votre faculté de connaître. Mais comment savez-vous que vous avez cette faculté? Vous le savez, parce que la vérité vous le dit, vous l'atteste, vous rend impossible le moindre doute là-dessus. Ce n'est pas à l'esprit à prouver la vérité, c'est à la vérité de prouver l'autorité de l'esprit. Et savez-vous comment elle la prouve? Elle la prouve en créant l'esprit, et en se manifestant à son regard. Notre esprit ne fait pas la première vérité, et voilà pourquoi il ne peut pas la démontrer, ni la confirmer. Mais la première vérité confère à notre esprit toute sa valeur, parce qu'elle lui donne l'existence. Cessez donc d'argumenter contre la vérité, en présupposant que votre faculté de connaître peut être erronée; car vous ne pouvez faire cette supposition, vous ne pouvez avoir le moindre doute, émettre le moindre jugement, prononcer une parole, sans croire à la vérité. Aussi votre objection, supposant cette réalité que vous combattez, se détruit d'elle-même. Vous n'avez qu'un moyen de défendre votre cause, sans vous blesser avec vos propres armes. Ce serait de faire des syllogismes sans parler, je dis plus, sans penser. Mais alors je serais dispensé de vous faire une réponse, et il ne vous viendrait pas à l'esprit, je crois, de m'en demander une. »

NOTE 72, P. 365.

Examen critique du jugement que M. Cousin a porté sur Malebranche.

Je ne pense pas faire tort à M. Cousin en conjecturant qu'il n'a pas lu Malebranche, je crois au contraire le justifier en quelque sorte : car autrement il faudrait dire qu'il ne l'a pas compris. De ces deux suppositions, la seconde est tout-à-fait incroyable quand il s'agit d'un homme d'autant de sagacité que M. Cousin ; d'un autre côté, la première semble, à vrai dire, bien extraordinaire à propos de celui qui se vante d'être le fondateur de la philosophie éclectique. Quoi qu'il en soit, le lecteur choisira entre les deux explications celle qui lui paraîtra la plus vraisemblable ; il me suffit de prouver que M. Cousin ne connaît pas la doctrine de son illustre compatriote, et qu'il a renouvelé à l'égard de Malebranche la faute qu'il avait commise pour d'autres systèmes, c'est-à-dire, qu'il a substitué ses propres sentiments aux sentiments d'autrui. Mes preuves seront courtes ; je me contenterai de mettre en regard de l'exposé de M. Cousin les paroles mêmes de Malebranche.

« Malebranche, » dit M. Cousin, « est avec Spinosa le plus grand » disciple de Descartes. Comme lui, il a tiré des principes de leur » commun maître les conséquences que ces principes renfer» maient. Malebranche est à la lettre Spinosa chrétien [1]. »

Malebranche à la lettre un Spinosa chrétien ! Et comment peut-il y avoir un Spinosa chrétien ? Ces deux mots répugnent à se trouver ensemble. Dire qu'un athée est théiste, ce ne serait pas s'exprimer plus mal. Tous les plus grands esprits du XVII[e] siècle regardèrent Spinosa comme un véritable athée ; il était réservé aux étranges critiques de notre siècle, qui parlent de ce philosophe le plus souvent sans l'avoir lu, ou du moins sans l'avoir compris, il leur était réservé de l'absoudre de ce re-

1 *Fraq. phil.*, 1838, tom. II, p. 167.

proche, d'en faire un homme religieux, un mystique et presque un saint digne d'être placé sur les autels. Nous avons vu M. Cousin partager cette étrange opinion ; nous avons rapporté les paroles très-expresses dont il se sert pour canoniser l'athée hollandais [1]. Mais que dirait le pauvre Malebranche si, revenant dans ce monde, il s'entendait comparer à un homme qu'il appelle : *cet impie de nos jours, qui faisait son Dieu de l'univers, et n'en avait point* [2] ; des opinions duquel il disait : *Ne pensez pas que je sois assez impie et assez insensé pour donner dans ses rêveries* [3]. Quel parallèle peut-on établir entre la théorie de Malebranche et celle de Spinosa ? de Malebranche qui a sur la divinité des sentiments si pieux, si nobles, qui parle avec tant de profondeur et d'exactitude théologique des perfections morales de Dieu ; qui donne à la science des mœurs une si large place dans ses spéculations ; qui défend avec une logique si vigoureuse l'action libre du créateur sur ses créatures ! — Et de Spinosa qui détruit la moralité dans ses racines ; qui introduit un fatalisme universel ; qui ne conserve de Dieu que le nom ! Regarder Spinosa comme théiste parce qu'il parle perpétuellement de Dieu, c'est donner dans une méprise digne d'un enfant et qui devrait faire rougir quiconque aspire au nom de philosophe. Assimiler l'un à l'autre ces deux écrivains parce qu'il y a quelque analogie entre leurs doctrines, c'est montrer bien peu de pénétration, bien peu d'habitude des sciences spéculatives : car, sans avoir pénétré bien avant dans les questions capitales de la métaphysique, on sait que ce qui donne au panthéisme un certain dehors séduisant, c'est d'un côté la vérité qui se trouve mêlée à des exagérations, et de l'autre le défaut de beaucoup de ses adversaires, qui, confondant le bon avec le mauvais, tombent souvent dans l'excès opposé, ou du moins, passent sans les aborder, au-delà des problèmes les plus importants dont les panthéistes promettent la solution.

1 *V. la note* 21 *de ce volume.*

2 MALEBRANCHE, *Entr. sur la métaph., la relig. et la mor.*, entr. 8, tom. I, p. 210.

3 *Ibid.*, entr. 9, p. 338.

crit l'emploi de quelques-uns des principes ci-dessus; mais il la regarde comme une méthode secondaire qui doit venir après la méthode ontologique, et ne jamais la précéder.

M. de Lamennais, dans sa théorie sur la certitude [1], confond les deux méthodes ontologique et psychologique; il les rejette toutes les deux et leur substitue la seule méthode d'autorité. Mais la méthode d'autorité est impossible sans un fondement ontologique, et c'est une manifeste pétition de principe, que d'établir l'ontologie sur l'autorité.

1 Voyez le tom. II de l'*Essai sur l'indiff. en matière de rel.*, et la *Défense de l'Essai*.